مركز دلائل
DALA'IL CENTRE

From Morality to Metaphysics

ANGUS RITCHIE

من الأخلاق إلى الميتافيزيقا

المضامين الإيمانية لالتزاماتنا الأخلاقية

أنجوس ريتشي

ترجمة : خليل زيدان
تعليق : رضا زيدان



من الأخلاق

إلي الميتافيزيقا

ح دار وقف دلائل للنشر، ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م

من الأخلاق إلى الميتافيزيقا

ترجمة : خليل زيدان تعليق : رضا زيدان

٣١٢ ص ، ١٧ × ٢٤ سم

ترقيم دولي : ٩ - ١ - ٨٥٦٩٩ - ٩٧٧ - ٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م







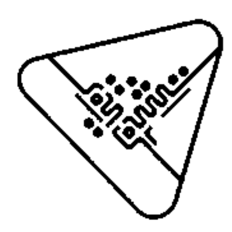
Dalailcentre@gmail.com

الرياض – المملكة العربية السعودية

ص ب: ٩٩٧٧٤ الرمز البريدي ١١٦٢٥

Dalailcentre@

+٩٦٦٥٣٩١٥٠٣٤٠



دار تشويق للنشر والتوزيع

مصر - +٢٠١٠٦٨٤٣١٧٧٠

DarTashweek@gmail.com

من الأخلاق
إلي الميتافيزيقا

المضامين الإيمانية لالتزاماتنا الأخلاقية

أنجوس ريتشي

ترجمة :

خليل زيدان

تعليق :

رضا زيدان

تصدير

لا شك أن الترجمة هي من أوسع أبواب الاستزادة المعرفية والعلمية وتبادل الخبرات بين البلدان والأمم والثقافات والشعوب، ومن هنا كان لسلسلة (الترجمات) لدى مركز دلائل عناية خاصة في انتقاء أفضلها وأكثرها ملاءمة، مع الوضع في الاعتبار عدم تبني المركز لكل مكتوب أو منقول بالضرورة.

وفي هذا الكتاب يقدم لنا المؤلف إحدى حُجج وجود الخالق، لكن انطلاقا من أبرز معضلات الفكر والفلسفة قديما وحديثا وهي محاولة الإجابة على سؤال : ما الذي يشكل الحقائق الأخلاقية في حياتنا ؟ هل هي نسبية الظروف التي نمر بها وتؤثر على تصرفاتنا وأحكامنا الأخلاقية ؟.. أم حقائق موضوعية ثابتة لا يختلف عليها البشر مهما تغيرت ظروفهم ؟ فيبقى القتل غير المبرر مثلا جريمة في أي وقت....

هذا السؤال الجوهري حول الأخلاق تعددت أشكاله منذ آلاف السنين، وصولا إلى العصر الحديث و صعود فكرة المادية والاختزالية على الساحة بقوة، والتي ترى أن الأخلاق هي نتاج تفاعلات مادية (كيميائية / فيزيائية) بحتة. خاصة مع محاولات تفسير علم النفس التطوري لكل شيء. ومن هنا يُظهر المؤلف مدى رفض فطرة الناس لهذه الاختزالية المادية التي تقف عاجزة أمام نشأة وتفسير الكثير من المسائل الأخلاقية، وهو ما جعل الكثير من العلمانيين وطلاب الفلسفة أنفسهم يلجأون إلى تلك الموضوعية عاجلا أم آجلا، ويستخدمونها في أحكامهم الأخلاقية مثل إدانة جرائم هتلر مثلا والهولوكوست ! وهكذا يقدم أنجوس ريتشي حُجته الإيمانية على وجود الخالق فقط : انطلاقا من هذه الثغرة الميتافيزيقية التي لا يسدها إلا الدين، وإلا الاعتراف بوجود الغرض والغاية في الكون.

مركز دلائل


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

مقدمة



١- التيارات المتقابلة في الفلسفة الأخلاقية

ما المواد الخام التي تتركب منها "الحقيقة الأخلاقية؟"، هل تتشكل (أو تتولد) من حقائق متعلقة بالعواطف الإنسانية والأعراف الثقافية؟ أم أن هناك حقيقة أخلاقية موضوعية، موجودة قبل تلك العواطف والأعراف، بموجبها تكون بعض العبارات الأخلاقية صحيحة والأخرى خاطئة؟

في مواجهة هذه الأسئلة، يشعر معظم طلاب الفلسفة بتيارين متقابلين. الأول قد يُطلق عليه تيار الاختزالية. وهو يعكس -في المستوى الأبسط- الاقتناع السائد القائل إن الأشياء الوحيدة الموجودة حقًّا "هناك" هي الكيانات التي تصفها العلوم الفيزيائية. إذا كان هذا الاقتناع صحيحًا، فإن ما يطلق عليه الناس "الحقيقة الأخلاقية" يُفسَّر من خلال الإحالة إلى العواطف الإنسانية والتفضيلات والأعراف الثقافية، وليس من خلال الإحالة إلى حقيقة أخلاقية مستقلة أنطولوجيًا.

ينافس هذا التيار الأول تيار الموضوعية. ولا شك أن الطلاب سيقبلون بأن بعض توجهاتهم attitudes مشروطة ثقافيًا. ومع ذلك، سيجدون صعوبة في معاملة التزاماتهم العميقة كما ينبغي دون تقديم ادعاءات أكثر طموحًا ميتافيزيقيًا. عاجلًا أم آجلًا، سواء في الحلقات الدراسية أو في حانة الكُليّة، ستثار قضية الهولوكوست أو حقول القتل الكمبودية. وقلة من الطلاب على استعداد أن ينكروا أن شر هتلر أو بول بوت مطلق بمعنى ما.

تتجلى هذه التيارات المتقابلة عندما يبدأ الطلاب مساقًا في الفلسفة، للحصول على درجة علمية. تشير تقارير الممتحِنين بجامعة أكسفورد إلى أن ثلاث أو أربع سنوات من الدراسة لا تقدم شيئًا لحل التعارض.

وهناك تقرير حديث عن الأوراق المكتوبة عن أحد الأسئلة الأخلاقية في الامتحانات النهائية نجد فيه التعليق التالي:

الاسم الذي غالبًا ما يُذكَر في الأوراق المكتوبة للمرشحين كان كانط، الذي ظهر في ٩٧% من الأوراق. وكان الاسمَ الثاني الأكثر ذكرًا هتلر، الذي ظهر في ٩١% من الأوراق.

من شأن كل من في هذه المجموعة الأخيرة تقريبًا أن يكون نسبويًا، أخلاقيًا، خامًا، ما لم يفكر فجأةً في وسط إجابته في هتلر[1].

من الواضح أن الممتحِنين قد شعروا بأن السؤال يتطلب إجابة أكثر دقة، وأن الكثير من الطلاب قدموا إجابة تجول من طرف إلى الطرف الآخر بين "التيارين" المتنافسين المذكورين أعلاه.

هناك بالطبع مناطق فكرية يجب أن تُبحث بين هذين الطرفين: فقد أدار عدد متزايد من الفلاسفة ظهورهم لتيار الاختزال بشكل عام، لكنهم سعوا إلى استيعاب لغة "الحقيقة الأخلاقية" والخير والشر "المطلقين" داخل إطار أنطولوجي أكثر تحفظًا. وهؤلاء المفكرون حريصون على تجنب أي اقتراح مفاده أن الكون نفسه له غرض ما يقف وراءه، سواء كان

---

[1] أنا مدين بهذا الاقتباس إلى:
Bob Hargrave's online guide to 'How to Fail Philosophy Exams', at :
http://users.ox.ac.uk/ ~ball0888/oxfordopen/Rodin.htm

خيّرًا فعالًا سببيًا (كما في مذهب الغرض الحسن axiarchism[٢]) أو إرادة الخالق الخيّر.

يضع الشكل ١ مجموعة من المواقف الفلسفية المعاصرة في نطاق متصل، اعتمادًا على كيفية تجاوبها مع التيارات المتضاربة. هذا المخطط، حتمًا، تبسيطي، حيث الفروق الدقيقة بين كل موقف توضع بتعسف في بعدين فقط. في أحد طرفي النقيض، نجد نظرية الخطأ لجون ماكي John Mackie. وهذا التقرير متأثر بدرجة كبيرة بالتيار الاختزالي لدرجة أنه يعتبر أن الموضوعية في التوجهات الأخلاقية الماقبل - فلسفية عند البشر خاطئة تمامًا.

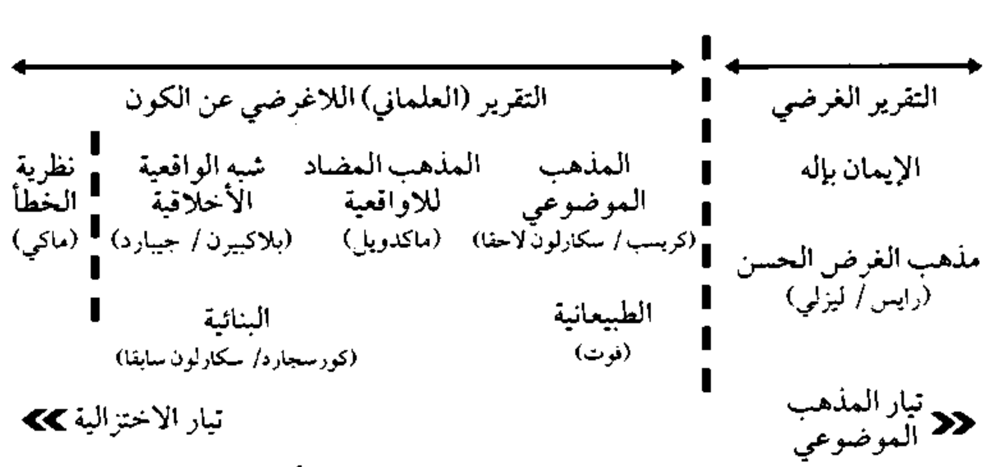
وفي الطرف الآخر، هناك المواقف الإيمانية وموقف الغرض الحسن، التي تسعى إلى الإجابة عن الأسئلة الإبستمولوجية والأنطولوجية محل النقاش من خلال الإحالة إلى غرض، ويدعون أن هذا الغرض يقف وراء الكون كله. وفي المنتصف، بين الخطوط المتقطعة، نجد المواقف التي تسعى إلى استيعاب كل من التيارين.

وفي حين أنها تختلف في العديد من النواحي الأخرى، فإن هذه المواقف الوسيطة تشترك في خاصيتين: الأولى، أن هذه المواقف "علمانية" من حيث أنها تنكر أن للكون أي غرض جوهري: لا ينبغي تفسير وجود الكون وطبيعته من خلال فاعل (كما في الإيمان التقليدي)

---

[٢] موقف ميتافيزيقي غير مشهور يقول بأن كل شيء موجود فإنه يوجد لغرض حسن. ومن صاغه هو جون ليزلي (والكلمة اليونانية تعني حرفيا "قواعد القيمة"). وفي مقابل الغرضية المعتادة التي يقول بها المؤمنون بالله قديما وحديثا، كجزء من تصورهم عن الله، لا يقول هذا المذهب في النسخ التي سيناقشها المؤلف في الفصول اللاحقة بأي فاعل إلهي وراء الكون. (رضا).

أو في القوة السببية للخير (كما في مذهب الغرض الحسن). الثانية، كلها تسعى إلى صيانة الموضوعية الأولية للتوجهات الأخلاقية الماقبل-فلسفية عند البشر. ورغم أن بعض هذه المواقف الوسيطة تحاول استيعاب هذه التوجهات داخل أنطولوجيا متحفظة جدًا مثل موقف ماكي، فإن ما يميز كل هذه المواقف هو أنها ترفض أن تُعتبر موضوعيتنا الأساسية، الماقبل-فلسفية، كـ"خطأ".



الشكل ١ : النطاق المتصل للفلسفة الأخلاقية



٢- حجة هذا الكتاب

يقدم هذا الكتاب حجة للإيمان بالإله. فهو يزعم أن التقارير الغرضية عن الكون تنصف التزاماتنا الأخلاقية الماقبل-فلسفية وتفسر اكتساب الإنسان لقدرات مولدة للاعتقاد ومقيمة للاعتقاد، وهذه القدرات متبّعة للحقيقة (فرضية مقترحة مستقلة). من بين هذه التقارير الغرضية، يدعي هذا الكتاب أن الإيمان يقدم التفسير الأكثر إرضاءً ومعقولية لهذه الظاهرة.

من المهم التأكيد من البداية أن هذا الكتاب لن يقدم حجة أعم لصالح الإيمان. ولا يعالج الأسس الأخرى التي يرفض بها الفلاسفة العلمانيون المعتقدات الدينية. الغرض الوحيد للكتاب هو تسليط الضوء على مشكلة خطيرة ومنهجية تواجه أي موقف علماني يحاول استيعاب التزاماتنا الأخلاقية الماقبل-فلسفية (في الشكل ١، هناك مجموعة من المواقف تقع بين الخطوط المتقطعة).

بطرق مختلفة، تسعى هذه التقارير العلمانية إلى التوسط بين التيارات المتناقضة: الموضوعية والاختزالية.

فهناك طرف فيه سيمون بلاكبيرن Simon Blackburn وألان جيبارد Allan Gibbard، وكريستين كورسجارد وتيم سكانلون Tim Scanlon (في كتاباته المبكرة)، ويجادل هذا الطرف بأن قناعاتنا الأخلاقية الأساسية يمكن استيعابها دون المذهب الموضوعي.

أما الطرف الآخر، ففيه فيليبا فوت Philippa Foot وروجر كريسب Roger Crisp وسكانلون في كتاباته المتأخرة، ويسعى إلى الجمع بين تقرير موضوعي كامل عن المبادئ الأخلاقية وتفسير للمعرفة الإنسانية بهذه المبادئ لا يتضمن أي فاعل غرضي أو قوة غرضية.

من الصعب تصنيف موقف جون ماكدويل John MacDowell، حيث إنه يرفض أي رؤية "ذات جانب واحد" يمكن بها مقارنة العالم ومخططاتنا المفاهيمية. يصف ماكدويل موقفه الفلسفي العام بأنه "مضاد للاواقعية".

لهذه الأهداف، ما يهم هو أنه يعتبر الحقيقة الأخلاقية "حقيقية" و"موضوعية" كأي نوع آخر من الحقائق.

يدعي هذا الكتاب أن كل هذه التقارير العلمانية إشكالية. وتنبع عيوبها الفردية من ضعفها المنهجي، الضعف الذي يجعل من المشكوك فيه أن أي تقرير علماني مستقبلي يمكن أن يكون أفضل. وهذا الضعف مزدوج. ففي حالة النظريات الأقل موضوعية (على يسار المخطط) فإن التنازلات المقدمة لصالح الاختزالية تجعل هذه النظريات غير منصفة للقناعات الأخلاقية البشرية الأكثر أساسية. أما التقارير التي على اليمين، والتي تستوعب تيار الموضوعية، فتواجه مشكلة مختلفة. فهذه النظريات الأكثر موضوعية تولد "فجوة تفسيرية".

هذا يقودنا إلى الزعم الرئيس لهذا الكتاب. فأنا أقول إن جميع النظريات العلمانية التي تنصف قناعاتنا الأخلاقية الأكثر أساسية تولد "فجوة تفسيرية" لا يمكن سدها. وهذه الفجوة تكمن في عجزها عن إجابة السؤال التالي:

(Q) كيف للبشر، النامين في كون فيزيائي هو نفسه لم يتشكل بأي قوة غرضية، أن يكون لديهم القدرة على إدراك المبادئ الأخلاقية الموضوعية؟

من المهم التأكيد أن (Q) يتعلق *بتفسير* امتلاك البشر للقدرات المتّبعة للحقيقة في ما يتعلق بالأخلاق. ولا يتعلق *بالتبرير* الذي لدينا للاعتماد على الأحكام التي تقدمها آلياتنا المولدة للاعتقاد. وأنا لا أنكر أن المفكرين العلمانيين لديهم بعض الأسباب للثقة في القدرة البشرية على التمييز الأخلاقي. لكن ادعائي هو أن جميع التقارير العلمانية المرضية بشكل آخر تولد فجوة تفسيرية في ما يتعلق بالمعرفة الإنسانية بالحقيقة الأخلاقية.

٣- بنية الحجة

لهذا الكتاب بنية ثلاثية. يقدم الجزء الأول حجة بديهية *prima facie* ضد تلك التقارير العلمانية التي تفترض نظامًا أخلاقيًا، موضوعيًا؛ أعني أنها تولد فجوة تفسيرية. ويبحث الجزء الثاني الموارد التي قد تكون لدى التقارير العلمانية لسد الفجوة، أو لتجنبها من خلال توظيف مفهوم أضعف للموضوعية. ويجادل هذا الجزء بأن هذه الموارد غير كافية. أما الجزء الثالث، فهو يطور حجة للإيمان – مجادلًا، أولًا بأن التقارير الغرضية عن الكون هي النوع الوحيد الذي بإمكانه تجنب هذه الفجوة التفسيرية، وثانيًا بأن الإيمان بالإله هو التقرير الأكثر إرضاء من بين هذه التقارير.

وسوف أخطط الآن كيف ستظهر الحجة في كل فصل.

الجزء الأول: الفجوة التفسيرية تنفتح

يكون للحجة المذكورة للتو قوة فقط، إذا كان "تيار الموضوعية" بحاجة إلى اعتبار، حيث يمكن بسهولة شديدة تجنب الفجوة التفسيرية، إذا لم يكن هناك نظام أخلاقي موضوعي. ومن ثم، فمهمتي الأولى هي تفسير سبب أننا نعتبر الأخلاق (على الأقل إلى حد ما) موضوعية؛ وهنا فقط يظهر السؤال التفسيري.

يدافع **الفصل الأول** عن التزاماتنا الماقبل-فلسفية بالموضوعية الأخلاقية. إنه مقدمة أساسية للحجة الرئيسة، لأنه يضع المعيار الذي سأحدد به أي التقارير العلمانية موضوعية "بما فيه الكفاية". هذا الجزء من الكتاب ليس دفاعًا عن الأخلاقية الموضوعية بقدر ما أنه مخطط عام

للاعتبارات التي سأتخذها لصالحها. وبالنسبة إلى القراء الذين يبحثون عن دفاع شامل، وليس مخططًا، فإنهم سيحتاجون إلى الرجوع إلى المفكرين الذين أستند إليهم وأستشهد بهم.

في الزعم، أن البشر لديهم القدرة على إدراك نظام أخلاقي موضوعي، لن أقدم ادعاءات متهورة عن دقة اعتقاداتنا الأخلاقية القائمة. ولن أفترض مسبقًا صورة متفائلة لكيف تتقارب أو لا تتقارب مستقبلًا القناعات الأخلاقية المتناقضة عند البشر الآن. فحجة هذا الكتاب تتطلب فقط افتراضين أبسط بكثير. هي تفترض أن في تأملنا الأخلاقي، كل منا يسعى إلى الاقتراب من الحقيقة التي وراء "ما أعتقد أنه صحيح". سأفترض أيضًا أن هذا المطلب ليس عبثًا: وهذا يعني أن للبشر بعض القدرة على التوفيق بين اعتقاداتهم بشكل أقرب إلى تلك الحقيقة الأخلاقية، عندما يبحثون عنها بصدق وبدقة. إن هدف الفصل الأول هو تفسير لماذا أعتبر هذه الافتراضات مبررة.

في **الفصل الثاني**، أطور حجة بديهية لاعتقاد أن كل النظريات الأخلاقية العلمانية التي هي موضوعية "بما فيه الكفاية" سوف تولد "فجوة تفسيرية".

هذه الفجوة التفسيرية هي مشكلة متميزة للتقارير العلمانية عن المعرفة الأخلاقية. ومن أجل هذه الحجة، أسلم جدلًا بصدر رحب بأن الإدراك الإنساني لهذه الحقائق المتعلقة بالعالم المادي أو قواعد التفكير النظري يمكن تفسيره دون الاستناد إلى أي فاعل غرضي أو قوة غرضية. يبين الانتخاب الطبيعي القيمة البقائية لامتلاك اعتقادات دقيقة عن السمات الرئيسة للواقع المادي ومبادئ التفكير النظري، حتى لو اعتبرنا أن

كليهما موجود بشكل مستقل عن عواطف، أو اعتقادات، أو الأعراف الاجتماعية للمُدرِك. فقط في حالة المعتقدات التقييمية، تبدو قيمة البقاء ودقة الاعتقادات منفصلتين. فمن المرجح أنه إذا انبثقت الملكات المولدة لتلك المعتقدات عن مزيج من الطفرات العشوائية والضغط الانتخابي، فإن البشر سيكتسبون القناعات الأخلاقية التي قد ساعدتهم على البقاء والتكاثر. لكن ليس من الواضح سبب توافق هذه القناعات مع الحقيقة الأخلاقية وليس مع الصورة المفيدة انتخابيًا. هذا هو جوهر الفجوة التفسيرية: لِمَ تكون قدراتنا في ما يتعلق بالأخلاق قادرة على تتبع *الحقيقة*؟

لماذا نحتاج إلى تفسير لقدراتنا المتبعة للحقيقة في ما يتعلق بالأخلاق؟ لماذا لا يمكننا الإجابة عم سؤال كيف ندرك الحقائق الأخلاقية بتقديم تقرير أنثروبولوجي يخبرنا بقصة غرس الآباء والمربين والمجتمعات في بدايتهم المعتقدات الأخلاقية التي نقبل جميعًا بأنها مبررة؟

إن إظهار أن لدينا سببًا للثقة في ملكاتنا المولدة للاعتقاد وسرد قصة عن كيف يكون كل جيل جديد عضوًا في مجتمع من العقلاء لا يوفران إجابة عن (Q)، لأن السؤال (Q) متعلق بسبب كوننا محظوظين بما فيه الكفاية لامتلاك هذه الملكات المتبعة للحقيقة. يجب ألا نخلط بين حجة مناهضة للشك تبرر الثقة التي نضعها في ملكاتنا وبين الحجة التي تفسر دقة هذه الملكات.

ففي حالة التفكير النظري، لدينا نوع من التفسير الذي أطلبه. فإلى جانب وجود (أ) حجة تقول بأنه يجب علينا الثقة في ملكاتنا، و(ب) قصة أنثروبولوجية واجتماعية حول كيفية إدماج الأطفال في مجتمع العقلاء،

لدينا أيضًا (ج) تفسير لكون هذا المجتمع لديه ملكات موثوقة للتفكير. أما في الحالة الأخلاقية، فأنا أجادل بأننا لدينا (أ) و(ب) لكن ليس لدينا (ج). وهذا هو سبب ادعائي أن حالة المعرفة الأخلاقية مشكلة خاصة أمام الفلاسفة العلمانيين، وتظهر "فجوة تفسيرية" متميزة في هذا المجال.

الجزء الثاني: الردود العلمانية

في الجزء الثاني، أدرس بعضًا من أبرز وأقوى التقارير العلمانية. سأزعم أن كل هذه التقارير لا يمكنها تجنب ما يلي: إما أن تفشل المواقف في حماية التزاماتنا الماقبل-فلسفية بالموضوعية وإما تولد فجوة تفسيرية. والمواقف المعينة التي سأنظر فيها لا تشمل المجال المفاهيمي المفتوح لكل مفكر علماني، لذلك لا يقدم هذا الكتاب حجة "قاضية" على كل التقارير الممكنة. وإنما يسلط الضوء على مشكلة خطيرة لا يزال يتعين على المناصرين الأبرز للطبيعانية حلها، وتحديد الأسباب المنهجية لفشلهم الذي يرجح عدم نجاح أي أشكال مختلفة جديدة لها. ينظر الفصل الثالث والرابع في المواقف العلمانية التي تقول بموضوعية أقل. تَعِد كل هذه المواقف بأنها سوف تنصف التزاماتنا الأخلاقية الماقبل-فلسفية دون توليد "الفجوة التفسيرية" التي تصيب الموضوعية الكاملة.

يناقش **الفصل الثالث** المذهب شبه الواقعي، الموقف الذي طوره سيمون بلاكبيرن وألان جيبارد. سأجادل بأن هذا المذهب يفشل من ناحيتين رئيسيتين: أولًا، يجعل اهتمامنا بالتعلم من آراء الآخرين غامضًا، في حين أنه بالنسبة إلى الموضوعي من الواضح أن سبب اختلاف العواطف الأخلاقية عن عواطفنا هو أن لها أهمية إبستمولوجية.

ثانيًا، لا يمكنه أن يقدم تقريرًا معقولًا عن التغييرات المستقبلية في إحساساتنا الأخلاقية.

يتناول **الفصل الرابع** تقرير تيموثي سكانلون عن الأخلاق، يتجنب موقف سكانلون المبكر بوضوح الالتزامات الميتافزيقية التي تولد "الفجوة التفسيرية". ومع ذلك، سأجادل بأن الموقف غير قادر على إنصاف الالتزامات الأخلاقية التي لا مفر منها والمبينة في الفصل الأول. يعتمد سكانلون بشدة على تقرير كريستين كورسجارد الميتا-أخلاقي، ومن ثم، سينظر الفصل أيضًا في "واقعيتها الأخلاقية الإجرائية"، مجادلًا بأن هذه الواقعية لها نفس العيوب الأساسية لشبه الواقعية.

أخيرًا، يتحول هذا الفصل إلى موقف أكثر موضوعية، طوره سكانلون في محاضراته عن جون لوك عام ٢٠٠٩. في حين أن هذا الموقف يتجنب المشاكل التي واجهت بلاكبيرن وجيبارد وكورسجارد، إلا أنني سأجادل بأن ذلك كان على حساب توليد الفجوة التفسيرية.

في **الفصل الخامس**، سأنظر في الواقعية الطبيعية التي قدمتها فيليبا فوت، والتي تعامل الخصائص الأخلاقية كسمات للعالم الطبيعي. سأجادل بأن تقريرها يدافع عن مفهوم "للخير" ضعيف جدا بالنسبة إلى أغراضنا. فأي مفهوم مطلوب عن الصحة الأخلاقية يتجاوز هذه الخاصية المتعلقة بالنوع.

يفحص **الفصل السادس** الطبيعانية "الانفعالية re-enchanted"؛ الموقف الذي يُبنى على موقف فوت ويسعى إلى أن يجيب عن هذا الاعتراض. مرة أخرى، أجادل بأن هذا الموقف يقع في مأزق المشكلة التفسيرية. يسعى ماكدويل إلى تجنب هذا الاستنتاج، بالمجادلة بأن هذا

النوع من التفسير الذي أسعى إليه غير مناسب. وهذا يعيدنا إلى حجة الفصل الثاني: أنه من المشروع أن نسأل عن تفسير، لأن الانتخاب الطبيعي يمكن أن يفسر الطريقة التي تكون بها الكثير من معتقداتنا الأخرى متبعة للحقيقة.

يختتم الفصل السادس بمناقشة مختصرة لمفهوم ديفيد ويجينز David Wiggins الأضعف عن الموضوعية في الأخلاق. سأجادل بأن موقف ويجينز يقدم تأييدًا إضافيًا لأطروحتي المركزية: أن الفجوة التفسيرية يمكن تجنبها فقط بالمواقف التي لا تنصف التزامتنا الماقبل-فلسفية.

في حين أن الجزئين الأول والثاني من هذا الكتاب يبحثان مجموعة واسعة من التقارير العلمانية، إلا أن القائمة غير شاملة على الإطلاق. فمثلًا، ليس في الجزءين مناقشة مفصلة لـ"واقعية كورنيل Cornell" التي قدمها ريتشارد بويد Richard Boyd، ونيكولاس سترجن Nicholas Sturgeon، وديفيد برينك David Brink، أو الوظيفية الأخلاقية لفرانك جاكسون Frank Jackson. ورغم أن هذه المواقف متميزة بطرق أخرى، فإن الاعتراضات المقدمة ضد المواقف المذكورة أعلاه -إذا نجحت- تعد مضادة لهذه التقارير وغيرها من التقارير العلمانية. سأشير بإيجاز في الفصلين الثاني والخامس إلى كيف أعتبر حجتي ضد شبه-الواقعية وطبيعانية فوت حجة ناجحة ضد واقعية جاكسون وواقعية كورنيل على الترتيب.

إن تقديم معالجة لتقرير علماني -حتى لو كان هذا العمل الشاق ممكنًا- سيكون أمرًا مملًا للقارئ والمؤلف على حد سواء. لذا، فحجتي ضد كل تقرير علماني هي التشديد على نفس المعضلة: إما موضوعية

غير كافية لحماية التزاماتنا ذات الدرجة الأولى وإما توليد فجوة تفسيرية. وحفاظًا على مزاج القارئ (وكذلك مزاجي)، اقتصرت على تقديم هذه المعضلة ضد "نظرية الخطأ" والموضوعية الأخلاقية الصريحة في الجزء الأول من هذا الكتاب، وضد أربعة من المواقف الوسيطة الأكثر منطقية وتميزًا في الجزء الثاني.

الجزء الثالث: الإيمان بالإله

في القسم الأخير من هذا الكتاب، أقدم حجة إيجابية لصالح الإيمان.

في **الفصل السابع**، سوف أدافع عن مشروعية التفسيرات الغائية، وعلى وجه الخصوص التفسير من خلال نيات الفاعل. سأجادل بأنها قادرة على تفسير الطريقة التي يجب أن نأخذ بها خصائص النظام الأخلاقي الموضوعي لتشكيل معتقدات وقدرات البشر. ونتيجة لذلك (وخلافًا للتقارير العلمانية) هي قادرة على تفسير القدرة البشرية على إدراك النظام الأخلاقي الموضوعي.

في **الفصل الثامن**، سأجادل ضد مذهب الغرض الحسن عند هيو رايس Hugh Rice وجون ليزلي John Leslie، زاعمًا بأن فقط الإيمان التقليدي والأفلاطونية المحدثة-غير المؤيدة للمذهب الغرضي يقدمان تفسيرات مرضية. وفي نهاية الفصل، أجادل بأن الإيمان التقليدي بالإله يقدم التفسير الأكثر معقولية وشمولية.

الجزء الأول – الفصل الأول :
"الفجوة التفسيرية"

١- لماذا نعتبر الأخلاق موضوعية؟

١-١- هدف وبنية الفصل

إن المهمة الأولى لهذا الكتاب هي توضيح سبب وجوب اعتبار الأخلاق على أنها -على الأقل ظاهريًا- موضوعية. لن تنشأ "الفجوة التفسيرية" إلا إذا كانت الحقيقة الأخلاقية موضوية بمعنى ما. فإذا كانت الحقيقة الأخلاقية متشكلة أو متولدة عن عواطفنا وأعرافنا الثقافية، سيكون من السهل أن نجيب عن السؤال المتعلق بكيف تكون اعتقاداتنا الأخلاقية ناجحة في تتبع tracking الحقيقة.

ينبع كثير من تيار الموضوعية من التزامتنا الأخلاقية الماقبل-فلسفية. أمام بعض الظواهر، معظمها شرور بالغة بوضوح، نشعر بأننا مضطرون إلى القول إن خصائصها الأخلاقية -بمعنى ما- مطلقة. وسوف يجادل هذا الفصل بأن لدينا سببًا وجيهًا للإبقاء على هذه الالتزامات.

هذا الفصل له بنية مزدوجة. أولًا: يتحدى "تيار الاختزالية"، متصديًا لأكثر الانتقادات شعبية لالتزاماتنا الأخلاقية الماقبل-فلسفية. تتعلق هذه الانتقادات بأنطولوجيا وإبستمولوجيا (الإشكالية على ما يُزعم) المبادئ الأخلاقية الموضوعية. وسوف تتمثل حجتي في أنه حتى المتشككين أخلاقيًا ملتزمون بالرأي القائل إن هناك مبادئ موضوعية للتفكير

النظري لها خصائص "إشكالية" بنفس القدر. ولذلك، لا يمكن أن تشكل هذه الإشكالات المزعومة اعتراضًا حاسمًا.

يقدم الجزء الثاني من الفصل حجة أكثر إيجابية تستند إلى نفس الادعاء: كل البشر ملتزمون بموضوعية مبادئ التفكير النظري. سأجادل بأننا ملتزمون بهذه المبادئ، لأنها تؤمّن ممارسات لا غنى عنها للفكر والفعل الإنساني. وعندما نأتي إلى هذه الممارسات (مثل الاستدلال بالتفسير الأفضل) نصل إلى "حجر الأساس".

سأجادل بأن البشر ملتزمون بموضوعية المبادئ الأخلاقية للسبب نفسه. مثل هذه المبادئ الموضوعية "لا غنى عنها تفكريًا deliberatively"، فهي ضرورية للممارسات المركزية لكل حياتنا. سوف أؤكد أنه من المستحيل المشاركة في تفكر أخلاقي دون أن يعتبر المرء نفسه أنه يهدف إلى حقيقة معيارية تتجاوز عواطفه أو أعراف ثقافته. ولذلك، خارج غرفة النقاش يستحيل على البشر أن يتجنبوا افتراضًا عمليًا بالموضوعية الأخلاقية. (هذا هو السبب في جعل العنوان الفرعي لهذا الكتاب "المضامين الإيمانية *لالتزاماتنا* الأخلاقية").

كما شرحت في المقدمة، الاحتجاج للموضوعية الأخلاقية لا يمكن أن يُقدَّم إلا في صورة تخطيطية. يجب تقديم هذا المخطط، لأن الزعم المركزي لهذا الكتاب هو أن كل التقارير العلمانية للأخلاق إما "موضوعية بقدر غير كاف" وإما تولد "فجوة تفسيرية". سيؤسس هذا الفصل معيارًا ضد هذه النظريات العلمانية التي سوف نناقشها في بقية الكتابة؛ المعيار الذي سوف أجادل به بأن نظريات مثل نظرية سيمون بلاكبيرن Simon Blackburn ونظرية كريستين كورسجارد

Christine Korsgaard موضوعية "بقدر غير كاف". لم يوضع هذا الفصل لإقناع القارئ الذي لديه حجة قائمة ضد الموضوعية الأخلاقية بأن يراجع وجهة نظره. وإنما لتلخيص الحجج التي يجدها المؤلف مقنعة، وعلى هذا الفصل ستُبنى حجته، ويحيل القراء المتشككين إلى الأماكن المطورة على نحو أكمل.

١-٢- الحجج المضادة للموضوعية

يظل كتاب ماكي J.L. Mackie "الأخلاق: اختراع الصواب والخطأ Ethics: Inventing Right and Wrong" الحجة الحديثة الكلاسيكية ضد الموضوعية[١]. يعتقد ماكي أن أنطولوجيا الأحكام الأخلاقية تمثل إشكالية بالنسبة إلى الموضوعي (وبألفاظه، إذ يعتبر أن هناك "غرابة queerness" في هذه الأحكام)، لأنها تنسب إلى هذه الأحكام مزيجًا من الموضوعية (ادعاء أن هذه الأحكام موجودة بشكل مستقل عن أي بنية تحفيزية للفاعل) والالتزام بالإرادة العقلانية (ادعاء أن هذه الأحكام مبنية كي تُتبَّع).

تثير موضوعية الأحكام الأخلاقية مسائل إبستمولوجية خطيرة. يبدو كما لو أن لدينا طرق موثوقة لتقييم العبارات التحليلية (أي عن طريق التحليل اللغوي)، ومن الصحيح بداهة أن لدينا طرق موثوقة لتقييم تلك العبارات القابلة للاختبار التجريبي. إذن، ماذا عن هذه الفئة الثالثة التي يبدو أن الأحكام الأخلاقية تقع فيها؟ (في الواقع، يعتبر بعض الفلاسفة العبارات الأخلاقية أنها تحليلية؛ وسأوضح أسباب رفضي لهذا الموقف

---

(1) J. L. Mackie, Ethics: Inventing Right and Wrong (Harmondsworth: Penguin Books, 1977).

أدناه في القسم ٢-٥-٤-).

يعتقد ماكي أن كل الموضوعيين الأخلاقيين ملتزمون جوهريًا بنوع ما من المذهب الحدسي intuitionism[٢]:

"إن الأطروحة المركزية للمذهب الحدسي هي أطروحة تلتزم بها أي رؤية موضوعية للقيم: المذهب الحدسي فقط يوضح بشكل غير مستصاغ ما تدور حوله الأشكال الأخرى للمذهب الموضوعي... مهما كانت العملية الحقيقية معقدة، فإنها سوف تتطلب إدخالًا ما لهذا النوع المتميز، إما مقدمات وإما أشكالًا للحجة أو كليهما. عندما نطرح السؤال الصعب: كيف يمكننا أن ندرك هذا التوجيه الموثوق...؟ إن الجواب بـ "شكل خاص من الحدس" جواب أعرج، لكنه الجواب الذي يضطر الموضوعي المتسق مع موقفه إلى اللجوء إليه"[٣].

تتعزز اعتراضات ماكي الإبستمولوجية بحجم الخلاف الأخلاقي بين الفاعلين وبين الثقافات.

لأول وهلة، تبدو النظريات غير الموضوعية مجهزة أكثر لتفسير استمرار الاختلافات في الأحكام الأخلاقية التي لا يمكن حسمها في الظاهر.

فإذا كان هناك نفس النوع من الموضوعية للحقائق الأخلاقية -كما في العلوم الفيزيائية- ربما قد يتوقع المرء أن الموضوع الأول له درجة مماثلة من التوافق كما للموضوع الأخير.

---

[٢] بشكل عام يرى المذهب الحدسي في الأخلاق أن القضايا الأخلاقية الأساسية بديهية، أي لا تحتاج إلى دليل، ومباشرة، ويمكن معرفتها بدون أي استدلال (رضا).

[3] Mackie, Ethics, 38–9.

١-٣- الردود

١-٣-١- القياس على التفكير النظري

في مواجهة هذه الاعتراضات، لماذا لا نقبل بأن الأخلاق تعبيرية expressive لا موضوعية[٤]؟ لاحقًا في هذا الفصل، سوف أقدم الحجة الإيجابية لصالح الموضوعية. عند هذه المرحلة، أريد ببساطة أن أخطط ردًا على الحجج السلبية لماكي. وسوف يتمثل ردي في أن أجادل بأننا ملتزمون بوجود مبادئ أخرى للتفكير لها نفس الخصائص الأنطولوجية والإبستمولوجية.

إذا كان هناك مبادئ موضوعية ولا تحليلية في نطاقات أخرى للحكم، فإن هذا سيزيل باعثًا رئيسيًا لإنكار أن هناك مبادئ أخلاقية موضوعية، لأننا قد أظهرنا أن هناك بالفعل عبارات صحيحة تشترك في السمة الثنائية التالية:

١- هذه العبارات هي أوصاف للكيانات وأيضًا موجهة prescriptive لهؤلاء الفاعلين العقلاء الذين يعرفون صحة هذه العبارات.

٢- هذه العبارات ليست تحليلية ولا يمكن معرفتها بالبحث التجريبي وحده.

حتى لو اقتصرنا تمامًا على العلوم الفيزيائية، يبدو الأمر كما لو أن هناك بعض المبادئ لها السمة (١) و(٢) لا بد أن تكون موجودة، لأنه

---

[٤] أي تعبر عن شعور ذاتي كصرخات الألم ونحوه، ولا معنى وصفي موضوعي لها، أي لا تعبر عن أي حقيقة، وإنما تعبر عن شعور المعبِّر فقط. وهذا التقسيم الوصفي/التعبيري من اختراعات الوضعية المنطقية. لاحظ أن المذهب التعبيري هذا هو على النقيض من المذهب الحدسي، حيث يعتبر الأخير للأخلاق حقيقة، ويمكن وفقا له وصف القضية الأخلاقية بالصواب أو الخطأ (رضا).

من الصعب أن نرى كيف نختار بين الفرضيات المتنافسة دون اللجوء إلى مثل هذه المبادئ لاختيار النظرية.

أريد أن أشير إلى أن هذه المبادئ للتفكير النظري (كما هو تعبير ديفيد إينوك David [5]Enoch) "لا غنى عنها تفكريًا"[٦]. وأعني بذلك أنه في حين أن التشكك في هذه المبادئ ممكن من حيث المبدأ، إلا أنه في الممارسة لا بد أن يتصرف الفاعلون العقلانيون كما لو أنها موضوعية. يقدم إينوك مفهوم عدم الاستغناء التفكري بمثال ما. يرى فيزيائي أثر البخار في غرفة سحابية، ويستنتج وجود بروتون. فرضية الفيزيائي (أو، بالأحرى، النظرية المعقدة التي تمثل الفرضية جزءًا صغيرًا منها) هي التفسير العلمي الأفضل للظاهرة المعنية.

يمكن إنكار مبادئ تحديد ما يعدّ تفسيرًا جيدًا دون الوقوع في تناقض ذاتي، وليس هناك شيء وراء هذه المبادئ يمكننا استخدامه لتقديم تبرير غير دائري. ومع ذلك، لا غنى لتفكيرنا عما نتخذه ليكون مبادئ موضوعية تخبرنا بالاستنتاجات التي يجب استخلاصها في هذه الحالات، ومن ثم، ما يشكّل التفسير الأفضل. لا يمكننا الانخراط في أي محاولة جادة لفهم العالم من حولنا دون مبادئ لاستدلال التفسير الأفضل (IBE). إضافة إلى ذلك، فإن التخلي عن محاولة فهم هذا العالم ليست بديلا واقعيًا.

---

[٥] هو من أشهر الفلاسفة القائلين بالمذهب الحدسي في الأخلاق (رضا).

[٦] أدين بهذا التعبير إلى ديفيد إينوك:
'An Outline of an Argument for Robust Metanormative Realism', in Russ Shafer-Landau (ed.), Oxford Studies in Metaethics, vol. II (Oxford: Oxford University Press, 2007), 21–.50

عندما نختار بين النظريات المتنافسة، فإننا نعتمد على عدد من مبادئ الـIBE. ونفضل تلك الفرضيات التي تفسر أكثر من غيرها، وأقل تخصيص غرضي ad hoc من غيرها[٧]، والأبسط والأكثر أناقة (على ما قد يُقترح). ربما تكون القائمة الدقيقة للصفات التي يجب أن يظهرها التفسير الأفضل والتقييم المرتبط بها، مسألة نقاش متواصل. ومع ذلك، إذا كان الدليل التجريبي يمدنا بأساس لاعتقاد أي شيء يتجاوز ما يمكن استنتاجه منطقيًا من جمل الملاحظة، فإن بعض هذه المبادئ لا بد أن تحكم استنتاجاتنا.

يجب أن تكون المبادئ المعنية معيارية ووصفية descriptive، لأنها تقول لنا ما يجب أن نقبله على أساس الدليل.

هل مبادئ التفكير النظري حقائق تحليلية؟ بالتأكيد لا، إذ لا يمكن اختزال الخلاف حول محتواها على نحو معقول في نزاعات حول معنى الكلمات. رغم أن مبدأ الاستدلال على التفسير الأفضل لا غنى عنه تفكريًا، فإن هناك جدلًا جوهريًا داخل فلسفة العلم حول الصفات التي تمنح نظرية ما لقب "التفسير الأفضل". على وجه الخصوص، هناك خلاف حول ما إذا كانت الأناقة والبساطة يعتبران لصالح كون نظرية ما "التفسير الأفضل"، ومن ثم، يوفران أسسًا للتفكير في أن هذه النظرية صحيحة على الأرجح. بالمثل، يبدو أن هناك خلافًا جوهريًا بين الفلاسفة حول ما إذا كان هناك مبدأ واضح للتفكير النظري يثبت صحة مبدأ الاستقراء، أو ما إذا كان من الممكن -كما اقترح جلبرت هارمان- أن نضع تقريرا عن منطق الكشف العلمي دون مبدأ أساسي كهذا.

---

[٧] أي نفضل الفرضية التي لا تكون موضوعة لغرض بعينه (رضا).

لأغراض هذا الكتاب، لا يعنينا أي جانب على صواب في هذه الخلافات. كل ما يعنينا هو أن كل نزاع هو نزاع حقيقي بوضوح، وليس مجرد مسألة تحليل لغوي. إنه لأمر حقيقي ما إذا كان مبدأ الاستقراء يجب أو لا يجب أن نعتمد عليه، وإنه لأمر حقيقي ما إذا كانت الأناقة والبساطة جزءًا مما نعتبره "التفسير الأفضل"[^٨].

إن الحقيقة المعنية ليست تحليلية. ولذلك، يبدو أن نكون في تفكيرنا النظري ملتزمين بوجود ضروريات قبلية تركيبية (أي لا يمكن أن تُختزل في ضروريات الاستدلال المنطقي) تخبرنا بأي الاستنتاجات التي يجب أن نستخلصها من الدليل المتولد عن الملاحظة التجريبية والاختبار. ونتيجة لذلك، يبدو أن وجود مبادئ غير تحليلية للتفكير النظري أمر لا غنى عنه تفكريًا لأي إنسان يريد أن يفسر ويتنبأ بسمات العالم من حوله.

ما الذي يجب أن يقوله المرء المتشكك في وجود مثل هذه المبادئ الموضوعية؟ ربما يتفق معنا في أن المبادئ لا غنى عنها لمشروع تفسير ملاحظاتنا المباشرة، لكنه سوف يشير إلى أننا ليس لدينا سبب مستقل للاعتقاد بأن العالم قابل للتفسير. كيف نعرف أن أفضل مبادئ الـIBE التي لدينا تساعدنا على تتبع الحقيقة؟ يقدم ديفيد إينوك ردًا مقنعًا قائمًا على الشعور ضد المتشكك:

إن المشروع التفسيري لا غنى عنه في حد ذاته، لأنه مشروع لا يمكننا ألا نشترك فيه –وبالتأكيد لا يجب أن يمكننا ألا نشترك فيه- فلا

[^٨]: (8) Gilbert Harman, 'The Inference to the Best Explanation', The Philosophical Review 74 (1965).

مفر لنا منه، لأننا مخلوقات تفسيرية أساسًا. بطبيعة الحال، يمكننا بسهولة أن نمتنع عن تفسير شيء أو آخر، وليس الأمر كما لو أنه يجب علينا جميعًا أن نكون علماءَ هواة. لكن لا يمكننا التوقف عن التفسير تمامًا، ولا يمكننا أن نتوقف عن محاولة فهم -*بشكل ما*- ما يجري من حولنا.

لأن ممارسة التفسير أمر لا غنى عنه، ومبادئ الـIBE لا يمكن لهذه الممارسة أن تستغنى عنها، يجب علينا أن نعتبرها متبعة للحقيقة. هل يمكن أن يرد المتشكك بأنه في حين أن هذه "التفسيرات" قد تكون مفيدة برجماتيًا، إلا أنها ليست دليلًا على أي شيء موضوعي؟ إن الصعوبة التي يواجهها المتشكك تتمثل في أنه في فعل المجادلة نفسه لصالح الشكوكية يضطر إلى الاعتماد على بعض المبادئ القبلية التركيبية.

وهذا يعني أن أي أسباب لدى المتشكك لادعاء أن العالم -من غير المرجح- أن يماثل نظرياتنا يجب أن يستند هو نفسه على تقرير عما يحق لنا أن نستنتجه على أساس أي دليل معطى.

إذا كان رأي المتشكك هو أنه "ليس لدينا سبب للاعتقاد بأن العالم قابل للتفسير"، فإن هذا ادعاء دوجماطيقي[9] بسيط (الشيء نفسه الذي يدعي المتشكك أنه ينأى بنفسه عنه) ما لم يقدم دليلًا عليه. وبالنظر إلى أن الدليل لن يستلزم صحة ادعاء المتشكك (وإلا يكون المتشكك قادرًا على إظهار أن خصومه قد وقعوا في تناقض)، فإن المتشكك سوف يعتمد على أنواع المبادئ نفسها التي يُفترَض أنه ينكرها. باختصار، سيقع في تناقض عملي.

---

(9) أي وثوقي لا دليل عليه (رضا).

إن التأكيد على أن أي شيء مهما كان هو أساس للاعتقاد بشيء آخر، بما يتجاوز ما يمكن أن تثبته الحجة الاستنباطية، يتضمن استنادًا إلى مبادئ الـIBE.

١-٣-٢- التوازن التأملي

قد يرد معارض المذهب الموضوعي بأنه لا يكفي بالنسبة إليَّ أن أجادل بأنه لا بد من وجود مبادئ موضوعية للتفكير النظري. تحتاج المخاوف الإبستمولوجية التي أثارها ماكي في ما يتعلق بهذه الموجودات إلى معالجة أكثر مباشرة.

لقد جادلت في مكان آخر بأن معرفتنا بحقائق قبلية تركيبية (في كل من التفكير النظري والعملي) لا تأتي من حجة استنباطية أو من ملاحظة تجريبية، وإنما من خلال عملية "توازن تأملي"[10]. يُتوَّصل إلى مثل هذا "التوازن" من خلال مجموعة من (أ) الأحكام الفردية (التي هي مفروضة علينا بديهيًا) و(ب) تنظيم هذه الأحكام في قواعد عامة؛ قواعد تجعل هذه الأحكام في انسجام مع أحكام الناس الآخرين.

إذن، بمعنى ما، فإن ماكي محق في القول أن الموضوعية الأخلاقية تتضمن "المذهب الحدسي"، حيث إن المواد الخام لعملية التوازن التأملي تتضمن الأحكام المفردة التي تبدو مفروضة بديهيًا أكثر من غيرها. إن هذا ليس نذيرًا بفوضى إبستمولوجية، لأن ذلك المزيج من الحدس والتنظيم هو سمة للعقل البشري.

---

(10) Angus Ritchie 'Realism, Ideology, Truth: An Examination of Richard Rortys Critique of Metaphysical Realism' (B. Phil. Thesis, 1996), 47–8.

في تكوين نظريات علمية، في الرياضيات وعلم الأخلاق ethics - على حد سواء- نحاول باستمرار تنظيم الأحكام المفردة في قواعد عامة. في بعض الأحيان، قد يكون السؤال مفتوحًا حول ما إذا كان علينا أن نجيز النتائج المضادة للحدس لقبول قاعدة (سواء كانت مبدأً للتفكير النظري أو مبدأً أخلاقيًا)، أو أن نعتبر الحالة المضادة للحدس مثالًا مضادًا للقاعدة[11].

في ورقة تسبق كتاب ماكي ببضع سنوات، يبين لوكاس J. R. Lucas أن هذه الجدلية بين الحالة الفردية والمبدأ العام ضرورية في نطاق واسع من المجالات الدراسية[12]. ومثاله الأبرز مأخوذ من قاعة المحكمة، حيث يحدد القاضي نقطة قانونية قابلة للطعن. في مثل هذه الحالات، القضاة لا يطبقون القانون فقط. هم يحددونه.

والسؤال إذن: كيف يُجرى هذا التحديد. يقول لوكاس:

"[القضاة الجيدون] لا يبتون في القضايا وفقًا لبعض القواعد السيئة – مثلًا الحكم لصالح الطرف الذي يرشيهم أكثر– وإلا يكونون قضاة سيئين. ولا يظهرون حيادهم من خلال البت في القضايا عن طريق رمي عملة معدنية في المحكمة؛ وإلا سيكونون مرة ثانية سيئين، رغم أنهم قضاة محايدون، لكنهم لا يبتون في القضية وفقًا لبعض القواعد الجيدة،

---

[11] يناظر هذا في فلسفة العلم مشكلة "الملاحظة الشاذة" المخالفة لنظرية مستقرة مقبولة، فإما أن يعدها الباحثون مجرد ملاحظة شاذة ويؤيدون استقرار النظرية، أو تكون عاملا من العوامل المشككة في هذه النظرية المستقرة (رضا).

[12] ظهر المصطلح أولا على يد جون رولز:
John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, MA: Belknap, 1971), 48.

وإلا كان بإمكان الأطراف معرفة ما سيكون عليه القرار وتسوية الأمر خارج المحكمة. ومن ثم، فالقضاة الجيدون يبتون في قضاياهم ليس وفقًا لأي قاعدة صارمة، جيدة أو سيئة، وليس بشكل عشوائي.

لا يوجد فصل تام بين التوافق مع قاعدة محددة ما والتمرد التام، بين التبرير القاطع واللاتبرير التام"[١٣]. تشير حجة لوكاس إلى طريقة لتجنب المعضلة التي يرغب ماكي في فرضها على الموضوعي الأخلاقي: *إما* قواعد يمكن التنصيص عليها *وإما* فوضى إبستمولوجية.

في علم الأخلاق -كما هي الحال في المجالات الأخرى- تتضمن العقلانية أحكامًا مفردة وكذلك تطبيقًا استنباطيًا للمبادئ. ورغم أن لوكاس لم يستخدم مصطلح "التوازن التأملي" فإن ورقته تصف هذه العملية. وبقيامه بذلك، فإنه يستبق فلاسفة معاصرين مثل تيموثي سكانلون Timothy Scanlon (الذي تقول محاضراته عن جون لوك عام ٢٠٠٩ إننا ملتزمون بالتفكير "المتزّن تأمليًا" في تفكيرنا النظري وكذلك العملي) وروبرت أودي Robert Audi (صاحب "المذهب الحدسي المعتدل moderate intuitionism" الذي يتضمن صراحة هذه العملية ومتوافق مع التقرير الأعم الذي أطوره)[١٤].

---

(13) J. R. Lucas, 'The Lesbian Rule', Philosophy 30 (1955): 114, 200.

(14) T. M. Scanlon, 'The John Locke Lectures 2009: Being Realistic About Reasons', Lecture IV (online at : www.philosophy.ox.ac.uk/lectures/john_locke_lectures
Robert Audi, 'Moderate Intuitionism and the Epistemology of Moral Judgment', Ethical Theory and Moral Practice 1(1) (1998):15–44.

١-٣-٣- الالتزام بموضوعية الحقيقة

تفترض الحجة أعلاه أنه إذا كان العلم والرياضيات "مناظرين" إبستمولوجيا لعلم الأخلاق، فإن هذا يوفر سببًا لاعتبار الحقيقة الأخلاقية موضوعية. يمكن للمرء بالطبع أن يخلص إلى الاستنتاج المقابل، ويرفض الموضوعية في *كل* حقول المعرفة. هذا هو بالضبط الخط الذي سلكه ريتشارد رورتي. يزعم رورتي أن التطورات في فلسفة العلم وفلسفة اللغة (خاصة عمل كواين W. V. Quine ودونالد ديفيدسون) تظهر أنه "لم يعد لدينا مجال جدلي للقلق بشأن (كيف ترتبط اللغة بالعالم)"[١٥].

لقد جادلت في مكان آخر بأن موقف رورتي يدحض نفسه في النهاية، ويقع كحال المتشكك الذي بحثناه أعلاه في تناقض عملي، لأنه، إذا وجدنا إنكار رورتي للمذهب الموضوعي مقنعا، فإن هذا لا محالة بسبب أننا نحكم عليه جيدًا باستخدام أفضل ما وصلنا إليه في ما يتعلق بتشكيل حجة فلسفية جيدة. ففي فعل القبول نفسه لحجته، سوف نتخذ تلك المبادئ *لتبرير* رفضنا للمذهب الموضوعي. وهذه المشكلة قد عرضها بعناية هيلاري بوتنام:

إذا كانت العبارات ذات الشكل "X صحيحة (مبررة) بالنسبة إلى الشخص P" هي نفسها صحيحة أو خاطئة *بإطلاق*، فإن هناك، في النهاية، مفهومًا مطلقًا عن الحقيقة (أو التبرير)، وليس فقط عن الحقيقة بالنسبة إليَّ... [وإلا يجب على المرء أن يقول] إنه ما إذا كانت X

---

[15] Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature (Oxford: Blackwell, 1980), 261.

صحيحة أو خاطئة بالنسبة إلى P هي مسألة نسبية *في حد ذاتها*. وعند هذه النقطة، يبدأ فهمنا حتى لما يعنيه هذا الموقف في التذبذب[16].

أدت مناقشتي لرورتي إلى دفاع عن أطروحتين للواقعية الميتافيزيقية:

(MR1) العالم يوجد، وله خصائص معينة، بغض النظر عن المعتقدات البشرية أو المخططات المفاهيمية. في الواقع، سيوجد العالم ويكون لديه خصائص، حتى إذا لم يوجد البشر أصلًا،

و(MR2) العبارة A صحيحة فقط، إذا كانت تمثيلًا مناسبًا للطريقة التي يكون بها العالم، حيث تُفسَّر كلمة "العالم" كما في (MR1)[17].

ستفترض حجة هذا الكتاب أن هاتين الأطروحتين صحيحتان (بشرط وحيد يجب اشتراطه. في افتراض صحة (MR1) و(MR2) أنا لا أدعي أن "العالم" ومخططاتنا المفاهيمية" يمكن فحصهما والمقارنة بينهما بشكل منفصل[18]. هذا الشرط لن يكون كافيًا لجون ماكدويل، الذي يعد تقريره عن العلاقة بين العقل والعالم "لا-واقعي" وليس واقعيًا ميتافيزيقيًا. ومع ذلك، سأقترح في الفصل السادس أن هذا الاختلاف بين

---

(16) Hilary Putnam, Reason, Truth and History (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 121.

يجادل بوتنام لواقعية لا تصل إلى الواقعية الميتافيزيقية المذكورة أدناه في (MR1) و (MR2) وتم الدفاع عنها في:

Ritchie, Realism, Ideology, Truth.

(17) Ritchie, Realism, Ideology, Truth, 6.

(١٨) وبهذا ينجو المؤلف من السؤال المغلوط الشهير: كيف ترتبط تمثلاتنا الفكرية عن العالم (التي لا نعرف ماهيتها حتى) بالعالم المادي (وبالتالي الشيء في ذاته بدون أي تمثل بشري له). وقد ناقش هيلاري بوتنام هذا السؤال وبين أنه سؤال خاطئ في كتابه "العقل والصدق والتاريخ" وهو مترجم (رضا).

موقفه وموقفي لا يؤثر فعليًا على الحجة المقدمة في هذا الكتاب. تظهر "الفجوة التفسيرية" بالنسبة إلى تقريره أيضًا).

١-٣-٤- حجم الخلاف الأخلاقي

أريد الآن أن أنظر في الاعتراض الآخر الذي أثير في بداية هذا الفصل – الوجود (المزعوم) لخلاف أخلاقي واسع النطاق. مرة أخرى، هناك تماثل مع مبادئ التفكير النظري. فالخلاف واسع النطاق والمستعصي حتى لا يقصي إمكانية الحقيقة الموضوعية. لقد أشرت بالفعل إلى النزاعات حول مبدأ الاستقراء. هناك خلاف مستمر حول ما إذا كان بعض نسخ مبدأ الاستقراء من بين المبادئ الأساسية للتفكير النظري. وبغض النظر عن مزايا كل جانب، يبدو كما لو أنه لا بد أن يكون هناك "حقيقة للأمر"، بطريقة أو بأخرى. من الواضح أن هناك نطاقًا واسعًا من المسائل الفلسفية التي يحدث خلاف مستمر حولها دون أن تبدو النسبية المستقرة جوابًا معقولًا. ما يهم ليس ما إذا كان الاتفاق يمكن دائمًا أن نصل إليه، وإنما ما إذا كان لدينا طرق للمضي قدمًا في الحجاج.

عند تقييم ما يندرج تحت البحث الأخلاقي للحقيقة الموضوعية، فإن الخلاف الواسع والمستمر ليس علامة جيدة، لكنه لا يمثل اعتراضًا حاسمًا[19]. لا تتضمن حقيقة وجود خلاف بين العقلاء الأذكياء المدققين "فوضى" نسبية. ففي الخلافات الفلسفية مثل الجدل حول الاستقراء، يمكننا التمييز بين الحجج الدقيقة والمعقولة والادعاءات المحضة. ما

---

(19) See Enoch, 'How is Moral Disagreement a Problem for Realism?', Journal of Ethics 13(1) (2009): 39ff.

نجده في كل هذه النزاعات هو طرق للمضي قدمًا في الحجاج، ولكن حتى الآن لم يحقق أي طرف نصرًا نهائيًا[٢٠].

في حالة الأخلاق، يكون الاتفاق أعمق مما هو ظاهر في كثير من الأحيان. تتعلق كثير من أمثلة *الخلاف* المستعصي التي يكثر الاستشهاد بها بقدسية الحياة البشرية. في زمننا ومكاننا، تشمل القضايا المتنازع عليها جوازية الإجهاض والقتل الرحيم والظروف (إن وجدت) التي قد تكون فيها الحروب عادلة. إذا نظرنا إلى القرون الماضية، بل وإلى الثقافات المختلفة الآن، نجد أن هناك عدم اتفاق حول أمور مثل أخلاقية التضحية الطقوسية بالإنسان والمجزرة الجماعية للمجتمعات المغلوبة.

عند النظر عن كثب، هناك سمة ملفتة للنظر لهذا الخلاف، مهما كان جادًا وملتهبًا، وهي أنه عادةً ما يُحتوى ضمن إطار الاتفاق على قيمة الحياة. وهذا يعني أن قتل إنسان آخر يتطلب تبريرًا معينًا، ربما بإنكار أن الفاعل المعني إنسان تام الإنسانية (تكتيك رئيسي في الدعاية النازية) أو بادعاء أن القتل، رغم أنه مما يؤسف له، مبرر بخير أكبر (جزء رئيسي لمعظم تبريرات الحروب) أو بادعاء أن الله قد أمر بالقتل (فكرة رئيسية في القتل الطقوسي أو قتل القبائل الأخرى المأذون به في العهد القديم)[٢١]. تقرّ المجتمعات بأنه لا بد من تقديم مبرر لقتل البشر الآخرين، ومع وصول المجتمعات لفهم أعمق لهوية وثقافة بعضها بعضًا، وجدت بشكل عام أن من الأصعب إنكار الإنسانية الكاملة للآخَر.

---

[20] See T. M. Scanlon, 'Moral Theory: Understanding and Disagreement', Philosophy and Phenomenological Research 55(2) (1995): 353ff.

[21] E.g. in 1 Samuel 15:3.

عادةً ما يشتمل "تجريد الإنسانية" من مجتمع آخر على افتراءات تجريبية وكذلك أخلاقية. تُروج الأباطيل عن عادات المجتمع والأفعال الشريرة المزعومة، لأنه من الصعب على البشر الذين يهتمون بعمل الخير أن يقرّوا بأن الآخر إنسان مع كونه يريد إلحاق الأذى بهم أو قتلهم[٢٢].

باختصار، يبدو أن هناك قدرًا كبيرًا من الخلاف الأخلاقي يتبين أنه لا يتعلق بالمبادئ الأخلاقية الأساسية، وإنما بتطبيقها في الحالات المتنازع عليها. إن النسيج الذي استهلك فيه هذه الخلافات ذو تناسق أكبر من تقديرنا المبدأي. تأتي الانحرافات الأشنع في الرأي الأخلاقي عندما يتوقف الأفراد والمجتمعات عن الاهتمام ببحث حقيقي عن الخير.

هناك دليل آخر يدعم هذا التحليل للخلاف الأخلاقي، وهو أن المجتمع الذي يرغب في تجريد مجتمع آخر من الإنسانية يشعر بالحاجة إلى حبك الأباطيل الأخلاقية بالأباطيل التجريبية. تميل المجتمعات التي تهتم حقًّا بفهم جيرانها والتزاماتها الممكنة نحوهم (ومن ثم، يكتشفونهم أكثر) إلى أن ينمو إيمانهم بأن هذه الأرواح لها كرامة وقيمة. نحن بحاجة إلى أن نتذكر ما يلتزم به الموضوعي من ادعاءات. فإنه لا يلزمه أن يدعي أن كل الفاعلين مدفوعون باعتبارات أخلاقية، وإنما يدعي أن لهذه الاعتبارات الأخلاقية حقًّا أصيلًا علينا بشكل مستقل عن إدراكنا له. كما سنرى في القسم ١-٤-٦-، هناك مادة علمية متطورة عن الخداع الذاتي،

---

[٢٢] لا شيء أقوله هنا يهدف إلى اتخاذ موقف في أي من اتجاهي الحجج التي تدور بين المفكرين الذين يؤمنون بـ "قانون أخلاقي" واضح لكل الفاعلين العاقلين والذين يؤمنون بأساليب بحثية قائمة أكثر على التقليد tradition. إن حجتي بوضوح متوافقة مع الرأي الأول – ومتوافقة أيضا مع الرأي الثاني، بشرط أن (١) يكون هناك بعض الالتزامات الأخلاقية الهامة تقبل بها جميع التقاليد العقلانية القابلة للتبرير، و (٢) أن يكون هناك إمكانية ما للتشارك العقلاني بين التقاليد.

سواء بين الأفراد أو على المستوى المجتمعي. وبقدر ما يعتمد الخلاف الأخلاقي على تحيز الأفراد والمجتمعات لمعتقداتهم الأخلاقية على نحو يخدم مصلحتهم الذاتية، فإنه لا يقوض الادعاء القائل إن هناك نظامًا أخلاقيًا موضوعيًا ولا يقوض الإمكانية الإبستمولوجية لإدراكه.

١-٤- الحجة الإيجابية للمذهب الموضوعي

١-٤-١- عدم إمكان الاستغناء تفكريًا

حتى الآن، مارس هذا الفصل توضيحًا أساسيًا، جامعًا الاعتراضات البالية على الموضوعية الأخلاقية التي تدعم "تيار الاختزالية". تتمثل استراتيجيتي في إظهار أن المشاكل التي يُزعم أنها تصيب التفكير الأخلاقي تؤثر أيضا في مجالات أخرى من المعرفة، تُقبل فيها الموضوعية على نطاق واسع. إن المسائل الإبستمولوجية والأنطولوجية التي تنشأ في ما يتعلق بالتفكير العملي (ومنه التفكير الأخلاقي) تنشأ أيضًا في ما يتعلق بالتفكير النظري.

في تقديم حجة إيجابية، سوف أواصل رسم أوجه الشبه بين التفكير النظري والتفكير العملي، مقترحًا أنه، مثلما أنه لا غنى *تفكريًا* عن المبادئ الموضوعية للتفكير النظري، لا غنى أيضًا تفكريًا عن المبادئ الأخلاقية بدرجة ما من الموضوعية على الأقل. إن حجتي المتمثلة في عدم إمكان الاستغناء تفكريًا (بدرجة ما) عن المبادئ الأخلاقية الموضوعية مستمدة من، وتعديل لـ، الحجة التي قدمها ديفيد إينوك. فكما رأينا، يدعي إينوك أن هناك عددًا من الممارسات ينخرط فيها كل العقلاء. في كل حالة، رغم أن التشكيك ممكن نظريًا، فإنه لا يوجد اقتراح معقول يقول إن البشر يجب *فعليًا* أن يتخلوا عن هذه الممارسات.

وقد شرحت بالفعل لماذا اعتبرت (تبعًا لإينوك) مبادئ الـIBE على أنها لا يمكن الاستغناء عنها تفكريًا. إن التشكيك في الـIBE ممكن نظريًا، لكن تكلفته العملية هي التخلي عن أي طموح إنساني لفهم العالم من حولنا.

١-٤-٢- عدم إمكان الاستغناء تفكريًا والتفكير العملي

مثلما لا يمكن لمحاولاتنا لفهم العالم من حولنا الاستغناء عن الـIBE، يجادل إينوك بأن الموضوعية المتعلقة بمبادئ التفكير العملي لا يمكن لتفكرنا العملي أن يستغنى عنها. وكما يلاحظ إينوك، عندما نتفكر بشأن ما يجب علينا فعله، يبدو أننا نحاول أن نجد شيئًا ما في الخارج، وليس مجرد تعبير عن تفضيل أو ذوق.

تجدر الإشارة إلى مدى *تشابه* ظاهراتية phenomenology التفكر وظاهراتية محاولة إيجاد إجابة لسؤال واقعي مباشر، فعندما تحاول العثور على إجابة لسؤال واقعي مباشر (مثل: ما الاختلاف بين متوسط دخل المحامي والفيلسوف؟)، فأنت تحاول فهم الأمور على النحو الصحيح، وأن تصل إلى الإجابة التي هي -بغض النظر عن الإجابة التي تستقر عليها- الإجابة الصحيحة. عند التفكر، أنت تحاول أيضًا أن تفهم الأمور على النحو الصحيح، وأن تقرر -بغض النظر عن القرار الذي تنتهي إليه- ما هو الأكثر معقولية بالنسبة إليك(٢٣).

بالطبع، من مجرد الشعور بتفكرنا، لا ندرك إلا القليل نسبيًا. نحن نتفكر أيضًا حول ما إذا كان فعلًا ما "مهذبًا"، ويمكن أن نتجادل حول ما إذا كانت المزحة "مضحكة". هذا لا يعني أن هناك ما هو أكثر من معيار

(23) Enoch, 'How is Moral Disagreement a Problem for Realism?', 34, 37.

موضـوعي محلـي لأدب التعامـل etiquette أو للفكاهـة[٢٤]. فـنحن لا نفتـرض أن الثقافـات الأخـرى علـى خطـأ، إذا كانـت قواعـدها فـي آداب التعامـل مختلفـة عـن قواعدنا. كمـا أننـا لا نفتـرض أنـه مـن المنطقـي لأي فاعل أن يقول عن مزحة إنها غير مضحكة إذا أضـحكت كل شـخص فـي العـالم (ربمـا إلا إذا كـان يقصـد أنـه لا يوافـق علـى أن كل شـخص يجـدها مضـحكة، ويعتقد أنه يجب ألا يضحك الجميع بسببها).

مـا يجـده النـاس مـضحكًا هـو مـا يـشكل الـضحك. ومـن ثـم، رغـم أنـه بإمكاننـا أن نتخيـل مشروعًا بحثيًـا أكاديميًـا عنوانـه "لـم يجـد النـاس أشـياءً معينة مضحكة"، إلا أن تقديم بحث لنيل الدكتوراه في الفلسفة بعنـوان "مـا الأشياء المضحكة حقًّا؟"، سيكون في حد ذاته مزحة سيئة.

عنـدما تكـون المعـايير نـسبية ثقافيًـا بوضـوح، يمكـن إجـراء نـوعين مـن التفكر.

أولًا: يمكـن للفـاعلين أن يتفكـروا حـول مـا سـيعتبره النـاس مهـذبًا أو مضـحكًا (تنطوي محاولـة "القيام بمـا هـو مناسب" فـي خطـاب علـى سـعي نحو فهم المعايير المجتمعية لأدب التعامل والفكاهة).

ثانيًا: يمكن للفاعلين أن يتفكروا حول الموقف الذي سوف يتخذونه تجاه المعايير المجتمعيـة. ربمـا يعتقـد محدّثنـا أن المعـايير لا بـد أن تُراجـع. فقـد يعتقد أن المواقف المعاصرة تجاه الفكاهة محافظة أكثر من الـلازم، أو أن بعض صـور آداب التعامل موجودة فقط لإدامة عـدم المسـاواة الاجتماعيـة.

---

[24] Cf. Philippa Foot, 'Morality as a System of Hypothetical Imperatives,' repr. in her Virtues and Vices (Oxford: Oxford University Press, 2002).

وقد يكون رفضه بلا مبدأ، مثلًا ربما يخفق ببساطة في معرفة سبب أن عليه أن يشغل باله بالتصرف بطريقة جيدة.

ما الذي يقوم به الفاعل عندما يفكر بشأن الموقف الذي يجب أن يتخذه تجاه تلك المعايير المجتمعية؟ ربما يحاول أن يفهم رغباته بشكل عام، وما هو الموقف الأفضل لتحقيقها.

ففي مجتمع يرفض الطلاق، قد يتفكر الفاعل في ما إذا كان يطلق زوجته دون أي رجوع إلى المعايير الموضوعية، إذ يجب عليه أن ينظر في ما جعله راضيًا وما جعله سعيدًا في الزواج، وفي رد فعل من حوله على البدء في إجراءات الطلاق، وفي سعادته المحتملة بعد نهاية العملية. يمكننا أن نرى لماذا هذا النوع من التفكر يشبه ظاهراتيا التنظير التفسيري. فكلاهما محاولة للوصول إلى حقيقة الأمر. في حالة التفكير العملي، يبين إينوك وأنا بعده أن "حقيقة الأمر" هذه تحتاج إلى شيء مستقل عن رغبات الفاعل أو الأعراف الاجتماعية. وهذه هي المسألة التي سأنتقل إليها الآن.

١-٤-٣- عدم إمكان الاستغناء تفكريًا والمبادئ العملية الموضوعية

هل هناك اعتبارات معينة يجب أن تؤثر عليّ، بصرف النظر عما إذا كان ما أقوم به يوافق أولًا رغبة لديَّ؟ إذا كان الأمر كذلك، هل أحد أهداف تفكرنا هو تقييم هذه الاعتبارات بشكل صحيح؟ يجيب إينوك بـ"نعم" عن السؤالين كليهما.

عندما تسمح لنفسك بحسم تفكرك بالرجوع إلى رغبة لديك، فأنت تلزم نفسك بالحكم المعياري الذي يقول إن رغبتك تجعل القيام بالفعل ذي الصلة هو الفعل الأكثر منطقية. ولذلك فحتى إذا كانت الرغبات أمامك،

فأنت لا تزال تلزم نفسك بحقيقة معيارية[٢٥].

يدّعي إينوك ما يلي: إذا قمتُ بفعل بعد تفكر، لأنني أرغب في تحقيق هذه النتيجة، فأنا ملتزم بالحكم القائل إن الرغبة جعلت القيام بالفعل هو الأمر *الأكثر* منطقية. أعتقد أن هذا الادعاء متطرف. في هذا الفصل، سوف أفسر السبب، قبل أن أقدم نسختي (الأقل تطرفًا) للحجة.

لتقييم ادعاء إينوك، دعونا ننظر في هذا المثال: أنا أتفكر في ما إذا كنت سأقابل شخصًا ما وأجد هذه المقابلة شاقة، على أساس أنني وعدت بهذه المقابلة، أو سأبقى في المنزل، على أساس أنني أفضل ذلك. إذا قررت البقاء في المنزل، فهل أنا ملتزم حقًا بالرأي القائل إنه كان من *الأقل* منطقية أن أذهب وأقابل الشخص المعني؟ من الناحية الحدسية، يبدو أكثر معقولية أن أقول إنني أستطيع الاستمرار في المعاناة الفكرية والتأمل في ما يجب عليَّ القيام به، حتى في اللحظة التي يتضح لي فيها أي مسار للفعل هو الأفضل أخلاقيًا. في الاستقرار على اختيار أدنى أخلاقيًا، لا يتضح أنني ألزم نفسي بالرأي القائل إن هناك أي نوع من الحقيقة الأوسع لعلة عملية مفادها أن البقاء في المنزل وتنفيذ ما أريده هو "الفعل... الأكثر منطقية" (كما لو أن "الوجوب" الأخلاقي قد تفوقت عليه اعتبارات أخرى توجد داخل "الوجوب الذي يأخذ كل شيء في الاعتبار").

إن العلاقة بين التفكر والفعل في مثل هذه الحالات معقدة ومحل نزاع. يبدو أن تقرير إينوك يتضمن تصورًا عقلانيًا للغاية لهذه العلاقة، وهو

---

[25] Enoch, 'How is Moral Disagreement a Problem for Realism?', 37–8.

الموقف الذي اتخذه سقراط، ودافع عنه ريتشارد هير R. M. Hare في الأقسام الافتتاحية لكتابه "لغة الأخلاق The language of Morals". يجادل هير بأننا لا ننظر فقط إلى ما يقوله شخص ما كي نفهم ما يعتقده:

"إذا سألنا شخصًا ما "ما مبادئه الأخلاقية؟"، فإن الطريقة التي يمكن أن نتأكد بها من الوصول إلى إجابة حقيقية تتمثل في دراسة في ما فعله... وعندما يواجه الاختيارات أو القرارات التي بين مسارات الفعل البديلة، بين الإجابات البديلة لسؤال "ما الذي يجب عليَّ فعله؟"، فإنه سيكشف مبادئ السلوك التي يعتقدها حقًّا"[٢٦].

قد يظن المرء أن هذا التقرير يفشل في تجسيد الفروق الدقيقة لما يحدث في مواقف ضعف الإرادة. يبدو من المعقول أن نقول إننا نتفكر في بعض الأحيان حول ما إذا كنا نتصرف أخلاقيًا، دون إلزام أنفسنا بالرأي القائل إن هناك "حقيقة للأمر" متعلقة بما إذا كان يجب علينا بعد أخذ كل الأشياء في الاعتبار أن نتصرف بطريقة أخلاقية.

لسنا بحاجة إلى التوصل إلى استنتاج حول هذه المسألة من أجل المضي قدمًا في النقاش الأوسع. فكما سأوضح أدناه، يمكن الدفاع عن الاستنتاج العام لإينوك (المتعلق بعدم إمكان الاستغناء تفكريًا عن الواقعية المعيارية) حتى إذا قبلنا بادعاء متعلق بالتفكر العملي أضعف من الادعاء الذي ادعاه. *كل* ما نحتاج أن ندعيه هو أنه بقدر ما يكون فعل الفاعل نتاجًا لتفكر عملي، فإنه يحكم على الفعل بأنه منطقي. فإذا اختار عن معرفة بعد تفكر القيام بفعل خاطئ أخلاقيًا، فإن الفعل يجب أن يكون

---

(26) R. M. Hare, The Language of Morals (Oxford: Clarendon Press, 1952), 1.

منطقيًا بطريقة أخرى (ربما لأنه يجلب السرور أو يحمي مصلحة أساسية للفاعل). ومع ذلك، لا يحتاج الفعل إلى أن يكون/أكثر منطقية من أي بديل آخر.

إذن، السؤال الحاسم هو ما إذا كان الفاعل بحاجة إلى قبول أن هناك أي علل أخلاقية موضوعية للفعل. إذا كان التفكير العملي في بعض الأحيان ليس سوى تحديد رغباتي بشكل عام، أو متطلبات العرف الاجتماعي، فلماذا لا يمكن أن نقتصر *دائمًا* على هذه الأنواع من الحقائق؟ لماذا نفترض أيضًا حقائق أخلاقية موضوعية؟

عندما يتفكر الفاعل في الموقف الذي سوف يتخذه تجاه قاعدة من قواعد آداب التعامل، أو ما إذا كان سيطلق زوجته، فإنه لن يبحث فقط ما إذا كان فعله سوف يغضب أو يسعد الآخرين. وإنما سيبحث أيضًا ما إذا كان ردودهم لها ما يبررها. إن مسألة التبرير هذه أكثر أهمية عندما نتفكر في رغباتنا. من غير المعقول تمامًا أن يقال إن الشيء الوحيد الذي أقوم به عندما أتأمل رغباتي هو أنني أميز رغبتي الخاصة التي تأخذ كل شيء في الاعتبار. يتضمن تفكري أيضًا النظر في ما إذا كانت رغباتي متمحورة حول الذات بإفراط أو ضحلة، وكيف يجب موازنة تلك الرغبات برغبات واحتياجات الآخرين. يبدو كما لو أنني أحاول أن أفهم شيئًا على النحو الصحيح، وأحاول مراجعة رغباتي في ضوء حقيقة للأمر تتعلق بما هو صحيح أو غير صحيح.

إذا كان هذا الخط الفكري صحيحًا، فإنه لا يزال لا يلزمنا بالأطروحة الأكثر تطرفًا لإينوك، التي تقول إنني عندما أتصرف وفق رغباتي، فإنني ألزم نفسي بحقيقة معيارية. فكما لاحظت، لا يتفكر الفاعلون فقط

في الشيء الصحيح للقيام به. وإنما يفكرون أيضا في ما إذا كانوا سيقومون بالشيء الصحيح. يبدو أن اتخاذ قرار أخلاقي يتضمن الحالات التي نكون فيها مهتمين فقط بالتوصل إلى الشيء الصحيح للقيام به والحالات التي نهتم فيها بما إذا كنا سنقوم بالشيء الصحيح. والحالة الأخيرة لا يمكن أن تكون فعلية بشكل مباشر.

إذا اخترت القيام بالشيء الخاطئ، فلا يبدو أنني ملتزم بادعاء مفاده أنه إذا اخترت القيام بالشيء الصحيح، لكنت ارتكبت خطأً (بتجاهل علة رئيسية للفعل).

أستنتج من هذا أنه في بعض الأحيان يمكننا أن نتفكر دون أن نعتقد أننا نحاول الوصول إلى حقيقة الأمر. ومع ذلك، من المستحيل فهم الكثير من التفكر الذي عادةً ما ينخرط فيه البشر المتأملون، بغض النظر عن قناعتهم الفلسفية، دون أن نأخذ في الاعتبار أن هناك بعض المعايير الأخرى التي يحكمون بها على رغباتهم وتوجهاتهم في ثقافتهم الأوسع. ليس من الواضح كيف يمكن لمؤيد المذهب اللاموضوعي أن يفسر الاستقلالية/*البديهية prima facie* لهذا المعيار.

من ناحية أخرى، حتى إذا سلّمنا بأن هناك عللًا للفاعلين تكون حقيقتها مستقلة عن رغباتهم أو آرائهم، لا يتضح أن هذا يؤدي إلى الموضوعية الأخلاقية.

فيمكن للمرء أن يقبل بأن هناك مبادئ موضوعية للتفكير العملي، لكن ينكر أن يكون أيًا من هذه المبادئ، في النهاية، أخلاقية. إن الموضوعية الأخلاقية ادعاء أقوى، وهو الادعاء الذي سوف أدافع عنه في القسم التالي.

١-٤-٤- موضوعية المبادئ الأخلاقية

في هذا الكتاب، سوف أستخدم كلمة "أخلاقي" بنطاق أوسع إلى حد ما من بعض الفلاسفة. سوف أستخدم الكلمة للإشارة إلى كل علل الفعل التي تنبع من وجود قيمة أو إلزام موضوعي[٢٧]. ومن ثم، عندما أزعم أن هناك "مبادئ أخلاقية موضوعية"، فإن كل ما أعنيه هو أن هناك حقيقة تتعلق بالكيفية الواجبة للإنسان للتصرف تجاه الآخرين (أو كيف يكون "لديه علة" للتصرف تجاههم)، وأن محتوى هذه الإلتزامات (العلل) ليس فكريًا بالكامل.

وهذا يعني أن لدينا عللًا والتزامات للاهتمام ببعضها بعضًا لا تتبع من المنفعة التي سوف يمنحها لنا هذا الاهتمام في النهاية.

عندما تُحدَّد "الأخلاق" بهذا المعنى الواسع، يبدو من الواضح إلى حد ما أن التفكر التي ينخرط فيه الفاعلون العقلاء يستعمل المبادئ الأخلاقية والعملية بشكل عام. إن التخلي عن الاعتقاد أن هذه المعايير موضوعية سيكون له تأثير كبير على ممارساتنا التفكرية. هذا التأثير قد قلل ماكي من أهميته الحقيقية في دفاعه عن نظرية الخطأ. يسعى ماكي إلى بناء جدار حماية بين الميتا-أخلاق meta-ethics للشخص وبين كل من محتوى الأحكام الأخلاقية ذات الدرجة الأولى و*القوة* التي تنعقد بها هذه الأحكام[٢٨]. يبدو هذا غير معقول، فإذا نظرنا، في النهاية، إلى أحكامنا الأخلاقية ببساطة كتعبيرات عن عواطفنا وتفضيلاتنا، أو عن أعرافنا

---

[٢٧] وبالتالي، بقدر ما توفر القيم الجمالية عللا للفعل، فإن هذه العلل سوف تُعدّ أيضا "أخلاقية".

[٢٨] Mackie, Ethics, ch. 5.

الثقافية، وليس كتعبير عن ادعاء مطلق أدلى به إلينا النظام الأخلاقي، فإن هذا لا يمكن إلا أن يؤثر في توجهاتنا attitudes ذات الدرجة الأولى[٢٩].

يوضح رونالد دوركين Ronald Dworkin هذه النقطة بقوة فيقول:

"إذا قال شخص ما إن كرة القدم لعبة "سيئة" أو "تافهة"، مثلًا، فقد يسلّم بعد تفكير أن نفوره من كرة القدم هو أمر "ذاتي" تمامًا، إذ هو لا يعتبر تلك اللعبة أقل شأنًا بأي معنى "موضوعي" من اللعبة التي يفضل أن يشاهدها. فرغم أنه لديه علة لعدم مشاهدة كرة القدم، فإنه قد يقول إنه لا أحد لديه ذوق مختلف يمتلك العلة نفسها.

ومن ثم، عندما أقول إن سوء الإجهاض هو أمر موضوعي... فمن الطبيعي أن تفهمني على أنني أوضح أنني لا أعتبر آرائي عن الإجهاض بالطريقة نفسها... إن ادعاء أن الإجهاض خاطئ موضوعيًا يبدو مكافئًا، أي في الخطاب اليومي، لـ.. [ادعاء] أن الإجهاض سيظل خطأ حتى لو لم يكن هناك أحد يعتقد أنه كذلك... أعني أن الإجهاض خطأ واضح تمامًا، وليس فقط لأن الناس يعتقدون أنه كذلك"[٣٠].

إن تكلفة نظرية الخطأ في الأخلاق هو انهيار هذين النوعين من "السوء" وتحولهما إلى نوع واحد. ومن ثم، لا يمكننا أن نفهم هذا الجانب

---

[٢٩] الميتا-أخلاق هي دراسة الافتراضات الخلفية التي وراء النظريات القيمية، أي هي دراسة التقارير الميتافيزيقية عن الأخلاق، وهل هي ضرورية أم لا. وماكي يريد أن يحتفظ بالتزاماتنا الأخلاقية بصرف النظر عما يصل إليه البحث النظري الميتا-أخلاقي (رضا).

[30] Ronald Dworkin, 'Objectivity and Truth: You'd Better Believe It', Philosophy and Public Affairs 25(2) (1996): 98.

من تفكرنا الذي يتعلق بما إذا كانت الأفعال مبررة. في مثال دوركين، الشخص الذي يقول إن كرة القدم "تافهة" هو فقط يشير إلى رغبته العامة. فبالنسبة إلى هذا الشخص، لا تكون لعبة كرة القدم ذات قيمة. على النقيض من ذلك، فإن الشخص الذي يقول إن الإجهاض "سيئ" يصرح بادعاء متعلق بالأفعال التي هناك علل موضوعية للقيام بها أو الامتناع عنها، وتفكرنا في هذه الأمور لا يهتم بوضوح برغباتنا العامة. بالطبع، لا شيء من هذا يثبت أن ممارساتنا الماقبل-فلسفية مبررة. وإنما يبين أن عواقب تبني نظرية الخطأ أعمق بكثير مما أقر به ماكي.

وكما يجادل دروكين، فإن تبني نظرية كهذه سوف يقوض قدرتنا على ادعاء أن أي شيء مهما كان "خطأ واضح تمامًا، وليس فقط لأن الناس يعتقدون أنه كذلك".

هناك بالطبع حجج من داخل خطابنا المعياري لصالح التشكك في أحكام معينة. فالعديد من الناس متشككون في ما إذا كانت التصرفات الجنسية جيدة أو سيئة في جوهرها، ويرون أن الاتفاق والضرر هما المعيار الوحيد للأحكام القيمية[٣١]. بالمثل، يعترض بعض الناس على المحاولات التي تقوم بها إحدى الثقافات لفرض قيمها على ثقافة أخرى[٣٢]. في كلتا الحالتين، تُستعمل مجموعة من الأحكام المعيارية ("التصرفات التي بين البالغين والتي عن تراضٍ تكون خاطئة فقط، إذا

---

[31] E.g. Scanlon, 'Moral Theory', 352.

[٣٢] نوقش التنازع داخل هذا الرأي في:
Will Kymlicka, Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity (Oxford: Oxford University Press), 6f.

تعرض شخص ما لأذى"، و"من الخطأ أن تفرض ثقافة قيمها على ثقافة أخرى") لنفي صحة مجموعة أخرى من الأحكام المعيارية ("المثليون جنسيا مضطربون disordered جوهريا" و"قيم المجتمع الغربي يجب أن تُفرض على الثقافات الأخرى"). ينطلق المتشككون المحليون من مخاوف محددة تتعلق بموثوقية حكم أخلاقي ما، ويفترضون خلفية لملكات أخلاقية متبعة للحقيقة بشكل عام. فأنا أحكم على هذا التوجه (سواء كان رفض المثلية الجنسية أو "الإمبريالية الثقافية") على أنه نتاج لتكيف اجتماعي خاطئ قد شوّه نظرتي للحقيقة الأخلاقية[٣٣].

لكن هذا الحكم يعتمد على قدراتي لتمييز الحقيقة الأخلاقية بوصفها -بشكل أعم- تابعة للحقيقة. إن المتشككين المحليين يعتمدون على خلفية غير شكية. أعتقد أنه سيكون امتدادًا طبيعيًا، صحيحًا في نظري، لحجة دروكين أن نقول إن الرأي الذي ينكر أن هناك أي علل للفعل على أساس

[٣٣] للمؤلف تأويل خاطئ في مقال له للنصوص المحرمة للمثلية الجنسية في الكتاب المقدس، حيث يرى أن المثلية الجنسية كانت محرمة في ذلك الوقت لأن المخاطبين لم يكونوا يعدّون الخيار المثلي على أنه خيار حقيقي وطبيعي، وكانت العلاقات قائمة على الإشباع الجنسي فقط. فكان من المناسب بالنسبة لهم أن تكون المثلية خطيئة. بينما في عصرنا قد أقر كثير من الناس – أي في الغرب – بأن المثلية ليست اختيارا لفئة قليلة من الناس، ولا يمكن تغيير الانجذاب الجنسي، وبالتالي يدعو الكنيسة إلى تبني موقف يقبل بالمثلية الجنسية بشروط معينة، ويقيس ذلك على تغيير الكنيسة لفهم بعض النصوص المعارضة لمركزية الشمس التي دافع عنها جاليليو. وقد نقلت رأيه هذا رغم ضعفه الشديد وعدم تعلقه بموضوع الكتاب لفهم الفقرة أعلاه، وإلا ففرضية أن من كان يخاطبهم الكتاب المقدس مختلفين عنا في تصورهم للزواج وأهمية الإنجاب والأسرة فرضية ظاهرة البطلان، أو على الأقل غير مبررة، والمؤلف لم يقدم أدلة عليها أصلا في المقال المتعلق بالموضوع، فضلا عن أن هذه العزلة المجتمعية المزعومة بيننا وبين المخاطبين الأولين ستؤدي إلى تأويلات جذرية للمفاهيم الأخلاقية والدينية الكبرى التي يدافع عنه المؤلف كأي مؤمن بالله، فربما يقال أن اعتقاد البعث بعد الموت كان مجرد رمز لتحفيز المخاطبين الأولين للأفعال الصالحة، ولا حقيقة له، وغير ذلك من الردود العامة والإلزامات الكثيرة (رضا).

احتياجات الآخرين وليس على أساس تفضيلاتنا الخاصة يجب *ألا نقول* به. تكمن مشكلة تأسيس الأخلاق على علل غير أخلاقية -كما تحدد نظرية الخطأ التي قدمها ماكي- في أن هذا خطأ أخلاقي، وليس خطأ ميتا-أخلاقي. ليس هناك أي تبرير غير دائري عند هذه المرحلة، لقد وصلنا إلى حجر الأساس.

إن الشخص الذي لا يستطيع أن يقتنع بالتزاماتنا الأخلاقية الأكثر أساسية، لا يقوض هذه الالتزامات مثلما أن مصادفتنا لمتشكك فشل في فهم لماذا أي شيء بحاجة لتفسير أصلًا لا تقوض التزامنا بمبادئ الاستدلال على التفسير الأفضل. في الحالة الأخلاقية، كما يلاحظ رايموند جايتا Raymond Gaita فإن حقيقة أن السبورة يمكن ملؤها بما يسمى الحجج المتشككة تدعم وهم أن هذا خيارًا فكريًا جادًا.

إذا أكد شخص ما هذه الحجج على أنها تمثله، فإننا سنحكم عليه بأنه شرير وسنعتقد أن شره هو السبب في أن تكون لهذه الحجج أي قيمة عنده[٣٤].

يجادل جيتا بأن بعض الآراء يجب أن تكون "غير واردة"، فليس هناك شيء ما خاطئًا أخلاقيًا في حاجة إلى مبرر بالنسبة إلى التزاماتنا الأخلاقية الأكثر أساسية. وفي تطبيق هذه الحجة على نقاش ماكي، أنا لا أفند تصور ماكي أو رفقائه الاختزاليين للأخلاق. في الواقع، إخلاصهم لالتزاماتنا الأخلاقية الأساسية والمشتركة هو الذي يمنعهم من دفع حججهم الميتا-أخلاقية إلى النتيجة المنطقية لهذه الحجج. يريد ماكي بقوة

---

[34] Raymond Gaita, Good and Evil: An Absolute Conception (London: Routledge, 2004), 316.

أن يتجنب استنتاجات الدرجة الأولى "غير الواردة" و"لا اعتبار لها". هذا هو السبب في أن نسبة كبيرة من كتاب "الأخلاق: اختراع الصواب والخطأ" مكرسة لمحاولة إظهار أن الميتا-أخلاق الاختزالية لها نتائج إيجابية وتقدمية من الدرجة الأولى(٣٥). وللأسباب التي أوردتها في هذا الفصل، أعتقد أن ماكي قد فشل.

تكمن أهمية ملاحظة جيتا في أنها تدحض سبيلًا ممكنًا للرد على هذا الفشل. لسنا بحاجة إلى إعطاء مصداقية للرد الذي مفاده أن ممارستنا ذات الدرجة الأولى (وليس الميتا-أخلاق) هي التي تحتاج إلى تغيير. هناك بعض الأدلة على أن ماكي سوف يقبل بذلك (على الأقل بدرجة معينة)، وهو يحاول بشدة التقليل من أهمية التأثير السلبي للميتا-أخلاق التي يقدمها في ما يتعلق بممارستنا ذات الدرجة الأولى.

في الأقسام التالية، سآخذ هذا النقد لنظرية الخطأ إلى أوسع مدى له، من خلال القول بأنه لا يمكن أن يفلت من النظرة العدمية للكرامة والقيمة الإنسانية، والقول أيضًا بأن هذه العدمية لها تكلفة إنسانية.

تحرمنا نظرية الخطأ التحفز للتغييرات التحررية في نظرتنا الأخلاقية، وتحرمنا أيضًا حصنًا أساسيًا ضد الاضطهاد. لم يكن الممتحنون في الامتحانات النهائية في جامعة أوكسفورد المذكورون في مقدمة هذا الكتاب غير مسؤولين عندما ذكروا هتلر في إجاباتهم عن الامتحان. سوف أجادل بأن الوعي الأكثر اتساقًا بشرور ألمانيا النازية يجب أن يجعلنا نتوخى الحذر من "وهم" أن أي تشككية أخلاقية هي "خيار فكري جاد".

---

(35) Mackie, Ethics, Parts II and III.

١-٤-٥- عدمية نظرية الخطأ

سأدلي بحجة العدمية اللازمة لنظرية الخطأ من خلال مثال فكري. وهو مستعار من دفاع روجر كريسب Roger Crisp عما أطلقت عليه هنا (خلافا لكريسب) المسؤولية الأخلاقية في كتاب "العلل والخير Reasons and the Good" (موقف كريسب موضوعي في ما يتعلق بالمبادئ العملية وليس بما يوصف بكلمة "الأخلاق".

لكن على التعريف الأوسع للأخلاق الذي قدمته أعلاه، حيث تُعدّ كل "علل الفعل التي تنبع من وجود قيمة أو التزام موضوعي عللًا "أخلاقية"، فإن كريسب موضوعي، لأنه يقول بمذهب المتعة، حيث يعتقد أن المتعة وتجنب الألم هما فقط حاملو القيمة الموضوعية[٣٦]).

يتخيل كريسب فاعلَين يناقشان ما لديهم علة لاختياره. وكما هو معتاد في الأمثلة الفكرية التي يقدمها الفلاسفة، تُتَصور مجموعة محدودة من الاحتمالات على أنها متاحة، في هذه الحالة، الاستماع إلى موسيقى سارّة أو التعرض للتعذيب.

يسير الحوار على النحو التالي:

"أنت: لِمَ لديَّ علة لأن أختار الموسيقى وليس التعذيب؟
أنا: لأن الموسيقى ممتعة، بينما التعذيب سيكون موجعًا.
أنت: لكن لِمَ لدي علة لأن أختار ما هو ممتع وليس ما هو موجع؟
أنا: لأن الاستمتاع جيد لك، أما المعاناة فهي أمر سيئ لك"[٣٧].

---

[36] Roger Crisp, Reasons and the Good (Oxford: Oxford University Press, 2006), 15f.

[37] Crisp, Reasons and the Good, 38.

هنـا، يبـدو أننـا وصـلنا بالفعـل إلـى حجـر الأسـاس الإبـستمولوجي: "إذا استمر الحوار بأن تقول "لِمَ لديَّ علة لإعطاء الأولويـة لمـا هـو جيـد لـي؟" فسوف أقر بأن كل ما يمكنني قوله هو "حسنًا، أنت *تقوم بذلك* فحسب". لكـن هـذا لـيس لأننـي لـم أقـدم لـك بالفعـل الجـواب الأفـضل والنهـائي المتاح"[٣٨].

إن القـول بـأن الفاعـل لديـه علـة مـستقلة عـن العواطـف والأعـراف الثقافية، لاختيار ما يجلـب المتعـة علـى مـا التعذيب هو ادعـاء حقيقـي. قد يبدو لنا هذا الادعاء ادعاءً بـديهيًا تمامًـا، لكن مـن الـصعب أن نـرى كيـف يمكـن أن يكـون حقيقـة تحليليـة. فـالقول بـأن شـيئًا يجلـب المتعـة لـيس هـو القـول بأنـه مفضَّل. وفـي إقـراري أن المتعـة وتجنـب الألـم علـل بديهيـة للفعل، فـإنني أزعـم زعمًـا حقيقيًـا يمكـن إنكـاره دون خـوف مـن التنـاقض الذاتـي.

يكمن الغموض في السبب الـذي مـن أجلـه قـد ينكـر أي شـخص (مـا لـم يكن أسيرًا لمجموعة من المعتقدات الأخلاقية أو الدينيـة تـدعو إلـى معاقبـة الـذات بطريقـة شـاذة[٣٩]) صـحة "الجـواب الأفـضل والنهـائي" الـذي قالـه كريـسب. رغم أن هـذا المثـال لـيس لديـه دفـاع إضـافي غيـر دائـري، فإنـه بالتأكيـد مثـال مركـزي علـى نـوع الاعتقـاد النـاتج عـن عمليـة التـوازن التأملي، وهي عملية سبق أن أوضـحت أننـا نعتمـد عليهـا عنـد الـدفاع عـن

---

[38] Crisp, Reasons and the Good, 50.

[٣٩] انظر مثلا لمناقشة روبرت آدمز Robert M. Adams لآراء المنعزل الهادئ quietist فرانسوا فينون في القرن السابع عشر:
'Pure Love', in his The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology (Oxford: Oxford University Press, 1987), 174–92.

مبادئ مثل الاستقراء أو الاستدلال على التفسير الأفضل. إنها عملية مبررة بنفس القدر في استخدامها هنا.

بمجرد أن نؤسس أن ألمنا وسرورنا يوفران عللًا للفعل، فإنه لأمر واضح تمامًا أن نبين (من خلال عملية التوازن التأملي) أن ألم وسرور الآخرين يوفران أيضًا مثل هذه العلل.

يدلل كريسب على ذلك عن طريق بعض الأمثلة الفكرية غير المحتملة:

البابان ١: أنت أمامك بابان. إذا لم تمر من خلال أي منهما سوف تعاني صدمة كهربية مؤلمة للغاية. فإذا مررت من الباب أ، لن يحدث شيء، وإذا مررت من الباب ب، فإن هناك شخصًا آخر، غريبًا لا تراه، سوف يعاني صدمة كهربية مؤلمة للغاية. وبمجرد أن تمر عبر أي من البابين، سوف تنسى تمامًا ما حدث.

يجادل كريسب بأن أي شخص ينكر أن لديه علة للمرور عبر الباب أ لا الباب ب يكون "تحت قبضة نظرية أنانية إلى حد أنه لا يستطيع أن يقدّر ما هو واضح لمعظمنا"[٤٠].

ويقدم مثالًا ثانيًا، لإظهار أن ألم الآخرين لا يمكن إسكاته كعلة من خلال تقليل رفاهيتنا:

البابان ٢: أنت أمامك بابان. إذا لم تمر من خلال أي منهما سوف تعاني صدمة كهربية مؤلمة للغاية. وإذا مررت من الباب أ، سوف تشعر بوخز طفيف في ساقك، ولن يحدث شيء غير ذلك. وإذا مررت من

[40] Crisp, Reasons and the Good, 132.

الباب ب، فلن تشعر بالوخز، لكن سوف يعاني شخص آخر، غريب لا تراه، من صدمة كهربية مؤلمة للغاية.

يستنتج كريسب، وهو استنتاج صحيح في اعتقادي، أن كل الفاعلين لديهم علة للمرور من الباب أ.

يكاد يكون الادعاء بأن لديك علة أقوى للمرور عبر الباب ب لا الباب أ ادعاء غير معقول مثل ادعاء أن في مثال "البابان ١" ليس هناك باب من البابين لتختاره. بعبارة أخرى، رفاهية الآخرين يمكن أن تؤسس عللًا للتصرف تفوق العلة التي تدعوا إلى تعزيز رفاهيتنا.

إن هذا المثال بالطبع مفتعل للغاية، وقد يبدو وسيلة شاقة إلى حد ما لتوضيح نقطة بديهية. ومع ذلك، فإن بداهة النقطة لم توقف عددًا من الفلاسفة عن إنكارها. في ضوء الحجة الإبستمولوجية المذكورة أعلاه (لصالح عملية التوازن التأملي)، فإن لدينا سببًا وجيهًا لقبول استنتاج كريسب. حقيقة أنه يمكن للمرء، دون تناقض ذاتي، أن ينكر أن لدينا عللًا موضوعية للحد من الألم وتعزيز الرفاهية لأنفسنا وللآخرين –أي العلل التي لا تتشكل بأي حال من تفضيلاتنا أو أعرافنا الثقافية– لا تعطينا أي أساس للنظر بعين الاعتبار لإنكار كهذا. خارج الحلقة الدراسية، لا أحد ينظر إلى هذه الأنواع من الأعراف الأخلاقية فقط على أنها نوع آخر من التفضيل. كما يلاحظ كريسب:

ذلك الشكل من الواقعية الذي يبدأ بالتأمل في حالات مثل حالة الاختيار بين التعذيب والموسيقى، ثم ينتقل على أساس التأمل إلى الرأي الذي مفاده أن هناك علة معيارية لإعطاء الأولوية لرفاهية المرء الذاتية، لا يمكن أن يُتَّهم بأي خطأ منطقي. كل ما يمكن أن تقوله [الانتقادات

الموجهة لهذا الشكل] هو أن من الخطأ أن نعتقد ــفقط على أساس التأمل في الحالة المعنيةــ أن هناك علة لاختيار الموسيقى وليس التعذيب..

مرة أخرى، لقد وصلنا إلى حجر الأساس، ولكن قد يكون من المفيد أن نسجل أنه عندما وصفت هذه الحالة إلى أشخاص ليسوا فلاسفة وسألتهم السؤال المعياري، انقلب الجميع ليكون واقعيًا... لا يبدأ الواقعي بافتراض أن هناك أفعالًا معينة لدينا علل لفعلها، وإنما يصل إلى هذا الاستنتاج بالتأمل في حالات معينة.

يتمثل الاعتراض المبرَّر أكثر على تقرير كريسب في أنه لا يقول إلا القليل جدًا، لا أنه يقول ادعاءات كثيرة. إذ يدعي كريسب أن المتعة وتجنب الألم فقط لهما قيمة موضوعية. لأسباب سأشرحها لاحقًا (في القسم ٢-٥-٥-)، أعتقد أن هذه المبادئ القائمة على المتعة لا يمكن أن تكون الأساس الوحيد للأخلاق. وهذا الخلل في تقرير كريسب الأكثر تفصيلًا عن الأخلاق لا ينتقص بأي قدر من الحجة المنظورة للتو. يبدو كل جزء في حجة كريسب للمذهب الموضوعي سليما مثل الحجج التي يجب أن نقبلها لصالح موضوعية الـIBE أو لصالح الصحة الموضوعية لمبدأ الاستقراء.

تسلط التجارب الفكرية التي قدمها كريسب الضوء على العدمية المتأصلة في نظرية الخطأ. وسأواصل الآن المجادلة بمزيد من التفصيل بأن هذه العدمية لها تأثير تآكلي على أخلاقيات الدرجة الأولى.

١-٤-٦- المذهب الموضوعي و"الدائرة الموسعة"

يحوّل "اختراع الصواب والخطأ تفكرنا الأخلاقي من بحث عن الحقيقة (حيث ربما نحتاج إلى فحص ونبذ تحيزاتنا ومحاباتنا، وتلمس أفكار

الآخرين) إلى تفكر في تفضيلاتنا بشكل عام. من غير المعقول على الإطلاق أن ننكر أن هذا التغير في تصورنا للهدف من التفكر الأخلاقي سيغير جذريًا الممارسة. ويقبل ماكي بأنه سيقود إلى تغيير ما، وبالفعل يسعى ماكي إلى تقديم نظرية الخطأ على أنها مضيافة أكثر للقوى الاجتماعية التقدمية من المذهب الموضوعي.

يمكن للمرء أن يرى، لأول وهلة، لماذا يبدو هذا معقولًا. هناك مذهب محافظ واضح في حجتي للمذهب الموضوعي، وهو متمثل في رفض تغييرات معينة في معتقداتنا الأخلاقية ذات الدرجة الأولى باعتبار هذه التغييرات "غير واردة" و"لا اعتبار لها".

ما التغييرات الاجتماعية التي يجب اعتبارها "تقدمية" هي مسألة محل نقاش بالطبع. لكن جزء مما شكل التقدم الأخلاقي عادةً ما يكون "توسيع دائرة" الاهتمام الأخلاقي (الصورة التي تعود إلى بيتر سينجر[41]) لتشمل أولئك الذين (من البشر وربما من غير البشر) قد حُجبت كرامتهم وحقوقهم واحتياجاتهم في السابق.

في هذا الكتاب، سوف أفترض دون مزيد من الدفاع أن الاهتمام بالضعفاء والمستضعفين، على الأقل داخل الجنس البشري، هو التزام أخلاقي جوهري من الدرجة الأولى. هذا الافتراض سوف يستبعد بعض أشكال النفعية التي تجعل الاهتمام بالضعفاء والمستضعفين مجرد أمر عرضي. (مثلًا، قد يكون لسياسة المساواة ما يبررها على أساس أن الزيادة الهامشية في المنفعة عندما تُقدَّم الموارد إلى الأكثر فقرًا تكون

---

[41] Peter Singer, The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1981).

أكبر من قيمتها عندما تُمنَح للأغنى. ومع ذلك، في الظروف التي ينال فيها الأغنى منفعة/كبر من الأفقر لكل جنيه ينفقه عليها، فإن مثل هذه النظرية النفعية ستثني على السماح للبعض بالعيش في فقر في الوقت الذي يكون فيه لدى الآخرين أكثر بكثير مما يكفيهم[٤٢]).

هناك سببان لكون هذه الالتزامات ذات الدرجة الأولى تؤيد المذهب الموضوعي. الأول: *يوفر المذهب الموضوعي أساسًا عقلانيًا لإعادة فحص اعتقاداتنا الأخلاقية*. حيث إنه يلزمنا بأن نأخذ على محمل الجد اقتراح أن الوضع الراهن ربما بحاجة إلى مراجعة بالنيابة عن أولئك الذين يقصيهم الإجماع الحالي. هذا يسمح بإمكانية وجود "دائرة موسعة" للاهتمامات الأخلاقية عندما نقر بادعاءات أولئك الذين قد اعتُبروا سابقًا أناسًا أقل إنسانية. يجب أن يواجه الموضوعي أيضًا مسألة أن الادعاءات الأخلاقية المتعلقة بغير البشر قد تكون أو لا تكون ملزمة لنا – الموضوع الذي سنعود إليه في الفصول اللاحقة.

كيف يحدد المرء الأهمية الأخلاقية ومزاعم الفاعلين المختلفة هو سؤال معقد في حد ذاته. لكن تحديدًا لأنه يصور الأخلاق على أنها مسألة اكتشاف وليس اختراعًا، ويسمح المذهب الموضوعي بتصور للتقدم الأخلاقي من خلال الانفتاح المتزايد على حياة وأفكار الآخرين. رغم أنني أجادل ضد شكوكية أخلاقية أنطولوجية، فإن هناك نوعًا آخر من التشككية يمكن أن يساعد في توسيع دائرة الاهتمامات الأخلاقية. تناقش سابينا لوفيبوند Sabina Lovibond هذه التشككية "المحتجة"،

---

(42) See Amartya Sen's criticisms of utilitarianism in his Development as Freedom (Oxford: Oxford University, 1999), 67f.

مقترحـة أن هـذه التـشككية تقـدم احتجاجًـا ابتـدائيًا ضـد التحميـل الأخلاقـي المقيد restrictive moralizing لمجتمع ضيق ومنـافق. ورغم أن هذه التـشككية ربمـا تـصدمنا فـي البدايـة علـى أنهـا لا أخلاقيـة، فـإن لـديها الإمكانية لتوسيع آفاقنا الأخلاقية.

إن الظـواهر المتنوعـة مثـل الـدادا [٤٣]DaDa والأسـاليب الـسريالية فـي الفـن، وأسـلوب بـادر-مـاينهوف Baader-Meinhof فـي الـسياسة، والأسـاليب "البغيضـة" المتنوعـة فـي الثقافـة الشعبية، يمكـن فهمهـا جميعًـا على أنها ردود فعل ساخرة على مـا يُنظـر إليـه علـى أنـه عقلانيـة أخلاقيـة أو سياسـية أو جماليـة متماسـكة للغايـة. يمكـن اعتبـار دعـاة هـذه الأسـاليب بمثابة التحدي الذي يمثله المجتمع، فـي نظـرهم، فـي الوقـت المناسـب لكـل عضو من أعضـائه، وهـو تحـدٍ يتعلـق بمخطـط القيم الاتفـاقي، الـذي يُعتقـد أنه مقدَّم كحزمة كاملة فقط: إما أن تقبل بـه، وإمـا أن تقبـل بحالـة الخـروج الأخلاقـي والفكـري المحظـور... إن اختيـار حالـة الخـروج المحظـور بعـد تفكر ليس سوى الإجابة عن السؤال بالطريقة التي طُرح بها[٤٤].

مـن المفارقـات، أنـه تحديـدًا لأن الموضـوعي يعتبـر أن هنـاك حقيقـة متجـاوزه لآفاقـه الثقافيـة الموجـودة، فـإن بإمكانـه أن يفهـم نـوع الاحتجـاج الـذي تـصفه لوفيبونـد. ولا تكمـن أهميتـه الحقيقيـة فـي إنكـار كـل الحقيقـة الأخلاقيـة -كمـا يبدو لأول وهلة- وإنمـا في رفضـه للإجمـاع الـضيق للغايـة. هذه مسألة قمت ببحثها بمزيد من التفصيل فـي مكـان آخـر. فاعتمـادًا علـى

---

[٤٣] حركـة ثقافيـة فنيـة ظهـرت أثنـاء الحـرب العالميـة الأولـى لتقديم رسـائل سياسية معادية للحرب من خلال الفن (رضا).

[44] Sabina Lovibond, Realism and Imagination in Ethics (Oxford: Blackwell, 1983), 187.

عمل دينيس ميرسون Denise Myerson وجون إلستر Jon Elster بعنوان "الوعي الزائف false consciousness"[٤٥]، حددت ثلاث طرق يمكن من خلالها للموضوعي الأخلاقي أن يقبل -بل ويجب أن يقبل- أن المصالح الشخصية قد تجعل العمليات العادية لتشكيل الاعتقاد متحيزة بشكل منهجي:

١-*توليد النظرية*: العمليات التي يتولد بها نظريات جديدة يمكن أن تكون متحيزة. قد يكون هناك مثبطات منهجية (من خلال الإزدراء الشعبي وتقليل فرص ترقية الشخص)، لتطوير تقارير تتحدى المصالح الشخصية.

٢-*انتشار النظرية*: بمجرد صياغة النظرية، فإن الأجزاء التي سوف يُؤكد عليها وتُفصّل، سواء في الأوساط الأكاديمية أو في المجتمع، قد تتأثر أيضا بالمصالح الشخصية[٤٦].

٣-*تقييم النظرية*: نظرًا لأن تقييم النظريات لا يحدث من خلال حجة صحيحة استنباطيًا، ويعتمد بدلًا من ذلك على عملية التوازن التأملي، فإن هناك احتمال إجراء تقييم منحرف بشكل منهجي لنقاط القوة والضعف

---

(45) Ritchie, Realism, Ideology, Truth, ch. 5; Denise Meyerson, False Consciousness (Oxford: Clarendon Press, 1991); Jon Elster, Sour Grapes (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) and Making Sense of Marx (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

(٤٦) يستشهد جون إلستر بمثال نظرية روبرت نوزيك حول العدالة في التوزيع، حيث استُغل دفاعه عن "الدولة الحارسة" ووقع تجاهل إلى حد كبير لإصراره على الحاجة إلى مبدأ لتصحيح المظالم الماضية (مع العواقب الجذرية المحتملة في الولايات المتحدة الأمريكية بالنسبة للمجتمعات الأصلية والأمريكية الأفريقية).
Elster, Making Sense of Marx, 475.

في النظريات المتنافسة، اعتمادًا على المصالح التي تخدمها.

أخذ عدد من الفلاسفة، بخاصة في التقليد القاري (وأبرزهم ميشيل فوكو[47])، هذه الاحتمالات للتحيز المنهجي لتقويض الادعاء أن أيًا من خطابنا موجه نحو الحقيقة.

ومع ذلك، فإن مفهوم "التحيز" نفسه يتطلب منا أن نعتبر أن هناك "حقيقة" لا تكون مجرد نتاجًا لتلاعب المصالح المتنافسة. كما اقترحت أعلاه، فإن تصور الأخلاق على أنها مسألة اكتشاف لا اختراع هو الذي يمدنا بالمحرك لتحدي التحيزات الفكرية والتغلب عليها التي قد تضطهد وتقصي غيرها. وهذا لأن الاعتقادات الأخلاقية تسعى إلى الإدلاء بمطلب مطلق تلزمه علينا، وهو أن علينا أن نفكر في كيف أن آفاقنا الأخلاقية قد تكون بحاجة إلى توسيع.

تتمثل الطريقة الثانية التي يؤمّن بها المذهب الموضوعي التزاماتنا ذات الدرجة الأولى في أنه يحمي من *تقلص دائرة اهتماماتنا الأخلاقية*. هنا لا بد أن نعود إلى حجة الممتحنين النهائيين في أكسفورد، لأن شرور ألمانيا النازية توفر المثال الأكثر درامية للطرق التي قد يعيد بها مجتمع ما رسم الدائرة بحيث يتخلى عن قسم كامل من أعضائها.

عندما طُلب من فيليبا فوت أن تفسر دافعها على المذهب الموضوعي الأخلاقي، اعتمدت على تجربة الإرهاب النازي:

مما له مغزى أنني عندما عدت إلى أكسفورد عام ١٩٤٥، كان ذلك هو

---

[47] Michel Foucault, Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977, ed. and trans. Colin Gordon (London: Longman, 1980).

الوقت الذي ظهرت فيه أخبار معسكرات الاعتقال. كانت هذه الأخبار صادمة جدًا على نحو لا يمكن فهمه الآن بسهولة. وفي مواجهة أخبار معسكرات الاعتقال، أعتقدت "أنه لا يمكن أن يكون الأمر على النحو الذي يقوله به ستيفنسون Stevenson وآير Ayer وهير Hare، أي كون الأخلاق في النهاية مجرد تعبير عن توجه attitude"...وفقًا لهذه النظريات، هناك فجوة بين حقائق، أو أسس، الحكم الأخلاقي وهذا الحكم نفسه. لأنه أيًا ما كانت الأسباب التي قد تقال من أجل حكم أخلاقي، فإن الناس قد يرفضون بشكل صحيح أن يوافقوا عليه، ولا يجدون المشاعر أو المواقف المناسبة في أنفسهم. وهذا ما اعتقدت أنه كان خطأً، لأنه، بالأساس، ليس هناك طريقة، إذا أخذنا هذا الخط، ليتخيل المرء نفسه وهو يقول لنازي، "لكننا *على* حق وأنت *على خطأ*" مع وجود أي مضمون للعبارة[٤٨].

إن الدافع هنا -كما في حالة الممتحنين النهائيين في أكسفورد- إستعادي: فالمذهب الموضوعي يفسح مجالًا للشر المطلق الذي يجب أن يُنسب إلى الهولوكوست. وربما حتى الدافع الأكثر أهمية للمذهب الموضوعي قد وفره التأثير الذي ربما كان للميتا-أخلاق على أخلاق الدرجة الأولى في المجتمع الألماني في الثلاثينيات.

كان هينريش رومن Heinrich Rommen باحثًا قانونيًا فر من ألمانيا النازية في عام ١٩٣٨. وخلال كتابته في خضم الإرهاب النازي عام ١٩٣٦، قد رأى وجود صلة بين الموقف الميتا-أخلاقي المهيمن

(48) Alex Voorhoeve, 'The Grammar of Goodness: An Interview with Philippa Foot', Harvard Review of Philosophy 11 (2003): 33–4.

والأحكام الأخلاقية ذات الدرجة الأولى. لقد وجد رومن في ما سماه بـ"الوضعية" –أي الرأي القائل إن في القانون والأخلاق يُتفق على الصواب والخطأ ولا يُكتشفا– المصدر الذي يضفي الشرعية للنظام(٤٩):

"إن الشمولية الحديثة هي النتيجة النهائية للوضعية كفلسفة عامة، كمناخ فكري، كأسلوب علمي رُفِع إلى مستوى المطلق والإلهي. أصبح الموقف الذي يقول إن القانون هو الإرادة يعني أن الإرادة الإنسانية متحررة من جميع المثل العالمية، ومن أي نظام أخلاقي موضوعي متجاوز للمصالح الطبقية ومتجاوز البرامج القومية أو العرقية ومتجاوز للاعتبارات الاقتصادية ومتجاوز للتقدم التطوري غير المحدود".

وفقًا لرومن، كان من الممكن العثور على الموارد اللازمة لمقاومة النازية الأخلاقية في نظام أخلاقي موضوعي.

كانت الوضعية أزالت الحصون المناهضة للإرهاب النازي، واستلزم أي نقد تحرري للنظرة النازية الشاملة أساسًا للحقيقة الأخلاقية:

كان على مقاومة الشمولية، التي تبدو فيها النتائج النهائية للوضعية كعدمية أخلاقية وفكرية، أن تبحث عن دعم يتجاوز مجرد التقاليد القومية أو الوضع السابق للأمور وأن تؤسس نفسها على شيء أسمى من التاريخ ومن العرق ومن الطبقة ومن المنهج العلمي، وما شابه ذلك. عندما نجحت الثورات الشمولية بطرق قانونية رسمية، من أين يمكن أن يستنتج أي شخص وضعي، سواء كان قاضيًا أو قانونيًا، مبدأ نقديًا يمكنه

(49) Alex Voorhoeve, 'The Grammar of Goodness: An Interview with Philippa Foot', Harvard Review of Philosophy 11 (2003): 33–4.

من إصدار حكم على شرعية الثورة الشمولية الصحيحة من الناحية القانونية؟ أو كيف يمكن للوضعي أن يحدد الظلم المتأصل لأي فعل قانوني رسمي للحكومة الشمولية الحالية...؟ ومن ثم، على أي نقد، أو مقاومة للشمولية أن يجد أساسًا عادلًا أعمق للنقد أو المقاومة من مجرد الإرادة الفعلية للدولة المصاغة على نحو صحيح قانونيًا ومفروضة بقوة لا تقاوم.

يعود إلى المؤرخ لا الفيلسوف مسألة تقييم الادعاءات السببية التي يقدمها رومن. ومع ذلك، فإن حقيقة أن الروابط التي استُخلصت في هذا الفصل (بين الشكوكية الأنطولوجية في الميتا-أخلاق وتآكل التزاماتنا الأخلاقية ذات الدرجة الأولى) قد استُخلصت أيضًا خلال الإرهاب النازي يجب أن تمنحنا وقفة. آمل أن يكون من الواضح الآن لماذا اعتبرت الموضوعية الأخلاقية على أنها توفر السبب الأهم لمعظم التزاماتنا الأخلاقية الأساسية ذات الدرجة الأولى، ولماذا أعتقد أن أي موقف يقوض الموضوعية الأخلاقية يقع في خطر شديد متمثل في تقويض هذه الالتزامات. كما أشرت، لا أقصد تكذيب الخير الذي عند أولئك الذين ينكرون موضوعية الادعاءات الأخلاقية. وإنما أدعي أن الالتزامات ذات الدرجة الأولى التي يشترك فيها هؤلاء الفلاسفة مع المجتمع الأوسع تجعلهم ينفرون من متابعة مواقفهم الميتا-أخلاقية للوصول إلى استنتاجاتها المنطقية والعملية.

١-٤-٧- تنوعات الشكوكية

تسير الحجة التي قدمتها في هذا الفصل على خط عملي للنهاية، الأمر الذي يثير اعتراضًا واضحًا للغاية: حقيقة أننا نفترض أن شيئًا ما صحيح

لا تجعله صحيحًا. وردي هو قبول هذا النقد بصدق، والإشارة ببساطة إلى أن هناك مجموعة كاملة من الأشياء التي يجب أن نفترض أنها صحيحة من أجل إيجاد أي نقاش عقلاني على الإطلاق، ومن ثم، مجموعة من أشكال الشكوكية التي قد يكون من المستحيل دحضها، لكنها غير صالحة عمليًا كأنظمة للاعتقاد.

وبهذا المعنى، فإن التشكك في المبادئ الأخلاقية أو في الاستدلال على التفسير الأفضل يتماشى تمامًا مع القلق الكامن في وجود جنّي خبيث ربما يتلاعب باستنتاجاتنا. لا يمكن للمرء أن يدافع عن موثوقية عمليتنا الاستدلالية دون الاعتماد عليها. وبدلًا من أن تُقَوِّض الحجة، لأنها تعتمد على قدرتنا للوصول إلى استدلالات صحيحة، فإن عدم إمكان الاستغناء نفسه هو الحجة الفُضلى التي نملكها للوثوق في هذه القدرة.

عند هذه النقطة، تجدر الإشارة إلى شكل مختلف جدًا من الشكوكية: النوع البيروني Pyrrhonian. تؤكد البيرونية أن الطبيعة المستعصية للخلافات الموجودة في التفكير النظري والعملي توفر أساسًا للتوقف عن الحكم. نحن ببساطة لا نجد مبررًا لاستخلاص نتائج محددة على أساس الدليل المتاح لنا، ومن ثم، يجب أن نعيش بطريقة تلزمنا بأقل قدر ممكن بأن نجيب بإجابة دون أخرى.

إن الحجج المذكورة أعلاه لا تخالف مباشرةً البيرونية. ومع ذلك، فالبيرونية عرضة لهجوم وثيق الصلة. يكمن الاعتراض الأساسي على الموقف البيروني في أنه يقلل قيمة الطبيعة *العملية* للأسئلة المطروحة في علم الأخلاق. فكما رأينا للتو، طرح النظام النازي هذه الأسئلة العملية على أولئك الذين عاشوا في ظله، وفعلوا ذلك بشكل صارخ بوجه خاص.

وإجابتنا عن هذه الأسئلة العملية تأتي من خلال ما نقوم به، وليس فقط من خلال الافتراضات التي نقبلها، ودرجة الموافقة الفكرية التي نكون على استعداد لتقديمها.

إن اتخاذ الموقف البيروني كإجابة عن سؤال "كيف يجب أن أتصرف؟" هو أمر بعيد عن الحياد. في هذا المعنى، إنه لا يتوقف عن الحكم. وإنما يوصي بمسار محدد للفعل، وهو غرس الرزانة العقلية (الأتاراكسيا). في تقييم الشكوكية البيرونية، يجب علينا ألا نسأل فقط عما إذا كانت تقدم موقفًا متماسكًا غير قابل للدحض. فهي كذلك بوضوح. وإنما يجب أن نسأل أيضًا عما إذا كان من المعقول عن بُعد أن يكون غرس الأتاراكسيا هو الاستجابة الصحيحة للعالم الذي نعيش فيه. إن الخلل الحقيقي في الشكوكية البيرونية هو أنها تتخفّى في كونها حيادية ("بما أن الحجج الأخلاقية لا يمكن الحسم فيها، دعونا نتوقف عن الحكم") في حين أنها توصي بمجموعة عملية من الأفعال ("غرس الأتاراكسيا"). يجب أن تُقيَّم هذه الشكوكية في مقابل هذا المعيار العملي الصريح. وكاستجابة للعالم من حولنا الآن، ناهيك عن الاستجابة لألمانيا النازية، يتبين أنها غير كافية بكل تأكيد.

١-٥- خاتمة

كان الهدف من هذا الفصل هو توضيح الافتراضات التي سيقوم عليها باقي الكتاب. ذكرت باختصار أسباب اعتقادي بأن أي نظرية ميتا-أخلاقية مقبولة يجب أن تحمي التزاماتنا الأساسية الماقبل-فلسفية. جادلت كذلك بأن النظريات الوحيدة التي تفي بهذا المعيار هي التي تكون موضوعية بدرجة ما؛ بمعنى أنها تعتبر الأخلاق أكبر من أن تكون

مجرد اختراع بشري، إذ ستختلف مع تغير العواطف والأعراف الثقافية. هذا هو المعيار الذي سوف أستخدمه في الجزء الثاني من الكتاب لتقييم النظريات العلمانية المختلفة للأخلاق. تحاول تلك النظريات استيعاب هذا المطلب الموضوعي بطرق مختلفة. فمثلًا، في حين أن الرؤية الشبه-واقعية لسيمون بلاكبيرن تعتبر الأخلاق قائمة بالكامل على العواطف الإنسانية، فإنها تسعى إلى استيعاب مطلب الموضوعية من خلال إنكار أن الحقيقة الأخلاقية ستختلف بتغير العواطف.

والرأي المركزي الذي يجادل عنه هذا الكتاب هو أن كل النظريات العلمانية التي تستوعب بنجاح هذا المطلب الموضوعي تؤدي إلى خلق "فجوة تفسيرية". وهذا يعني أن هذه النظريات لا يمكن أن تفسر كيف اكتسب الإنسان القدرات المولدة والمقيّمة للاعتقادات التي تتبع (إلى حد ما) هذه الحقيقة الأخلاقية الموضوعية. يوضح الفصل التالي الحجة البديهية لفكرة أنه ما لم نعتبر أن هناك غرضًا وراء الكون، فإن النظريات الموضوعية للأخلاق تولد هذه الفجوة التفسيرية.

الفصل الثاني : الفجوة تنفتح
التطور وقدرتنا على المعرفة الأخلاقية

٢-١- هدف الفصل

يقدم هذا الفصل الحجة المركزية للكتاب، وهي أن المذهب الموضوعي العلماني في الأخلاق يولد "فجوة تفسيرية" في ما يتعلق بالمعرفة البشرية بالأخلاق. وسيقدم الحجة من خلال الإشارة إلى الشكل القوي للمذهب الموضوعي الأخلاقي المعبر عنه في (MO1) و(MO2) أدناه.

وهاتان الأطروحتان للموضوعية الأخلاقية تناظران بشكل مدروس (MR1) و(MR2)، أي أطروحتي الواقعية الميتافيزيقية المذكورتين في الفصل السابق:

(MO1) للنظام الأخلاقي خصائص معينة، بغض النظر عن المعتقدات البشرية أو المخططات المفاهيمية. في الواقع، سيوجد النظام الأخلاقي ويكون لديه خصائص حتى إذا لم يوجد البشر أصلًا[1]؛

(MO2) الحكم الأخلاقي A يكون صحيحًا فقط، إذا كان تمثيلًا مناسبًا للطريقة التي يكون بها النظام الأخلاقي، حيث تُفسَّر كلمة "العالم" كما في (MO1).

---

[1] بطبيعة الحال الموضوعية الأخلاقية متوافقة مع فكرة أن كل ما هو صواب وكل التزام يتعلق بالبشر. ففي غياب البشر، ربما يتشكل "النظام الأخلاقي الموضوعي" ببساطة من عبارات لها صيغة: "إذا وُجد البشر، فإنهم سيكونون ملتزمين بـ { x, y, zp. ، أو، يكمن ازدهارهم في {a, b, cp} ".

يسعى هذا الفصل فقط إلى تأسيس حجة ظاهرية ضد المواقف العلمانية. لن يقبل كثير من الفلاسفة الذين سأناقشهم في الجزء الثاني بأي شيء يشبه الموضوعية القوية مثل (MO1) و(MO2). وزعمي هو أن هذه المواقف تقع بين أمرين عسيرين: فإن هربوا من الفجوة التفسيرية، فإن هذا سيكون على حساب الفشل في تأمين التزاماتنا الأخلاقية الماقبل-فلسفية.



٢-١-١- الافتراضات الأولية

قبل أن نواصل، ينبغي لي أن أتحدث بمزيد من التفصيل عن الموقف محل النظر. إنه من الممكن أن نقبل بهاتين الأطروحتين للموضوعية الأخلاقية مع القول إن كل اعتقاداتنا الأخلاقية ذات الدرجة الأولى ضالة تمامًا[٢]. هذا المزيج من الآراء لا يولد فجوة تفسيرية. وإنما تظهر الفجوة فقط عندما ندمج بين الالتزامات التالية:

١- الموضوعية الأخلاقية القوية [أي، MO1 وMO2].

٢- العلمانية [أي، رفض أي تقرير غرضي عن الكون، من الأنواع التي يقدمها الإيمان بالإله theism ومذهب الغرض الحسن Axiarchism].

٣- الاعتقاد بأن البشر، من خلال ممارسة قدراتهم المولدة والمقيّمة للاعتقاد، قادرون على إدراك النظام الأخلاقي الموضوعي.

---

[٢] تتمثل حجة شارون ستريت Sharon Street لصالح اللاواقعية الأخلاقية في هذا الاعتراض، انظر كتابه:
'A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value' in Philosophical Studies 127: 1 (January 2006), 109–166.

تُعتبر الحجج المقدمة في الفصل السابق لصالح (٣) وكذلك (١). كانت الحجة المقدمة لصالح المذهب الموضوعي قائمة على عدم إمكان الاستغناء تفكريًا عن التزاماتنا الأخلاقية الأساسية. وهذا لا ينطوي فقط على الاعتقاد بأن هناك حقائق أخلاقية، وإنما ينطوي أيضًا على أن البشر لديهم قدرة على إدراك هذه الحقائق.

لا تلزمنا الموافقة على (٣) بالرأي القائل إن الإجماع الأخلاقي المعاصر يقترب من الحقيقة من جميع النواحي. ولا تلزمنا بأن نأخذ الرؤية "التقدمية Whiggish" لتاريخ الأخلاق التي تقول إن كل التغييرات في المعتقدات الأخلاقية تشكل تحسينات. كل ما تلزمنا به (٣) هو أن البشر لديهم القدرة على فهم الحقيقة الأخلاقية. في ضوء أننا لا نتفق حاليًا على ماهية تلك الحقيقة، لا بد أن نعتقد أن قدراتنا الإبستمولوجية تفسح مجالًا للتحسين بمرور الزمن (مثلًا، من خلال حجة عقلانية أو تمحيص لإحساساتنا).

هذا بالطبع متوافق مع الاعتقاد بأنه، في بعض المراحل في التاريخ (بما في ذلك مرحلتنا نحن) يصبح البشر أكثر تدهورًا من الناحية الأخلاقية وأقل اهتمامًا بالوصول إلى الحقيقة. وهذه مسألة تخص المؤرخين وعلماء الاجتماع، وليس المتخصصين في الميتا-أخلاق.

ما يجب أن نفترضه، بالنظر إلى حجج الفصل السابق، هو أنه عندما ينخرط البشر حقًا في المشروع الملح المتمثل في أن يصلوا إلى اعتقادات أخلاقية أكثر صدقًا وأرق شعورًا، فإن لديهم القدرة على اكتساب المعتقدات التي تعكس إلى حد ما النظام الأخلاقي الموضوعي. في هذا الفصل، أجادل بأن الفلاسفة العلمانيين لا يمكنهم تفسير: لماذا يكون

للبشر قدرة كهذه. ففي حين يمكنهم تفسير اكتساب البشر للاستجابات الأخلاقية والممارسات الفكرية، فإن هذا لا يخبرنا لماذا لهذه الممارسات والاستجابات خاصية أن تكون متبعة للحقيقة.

٢-١-٢- بنية الحجة

سوف أقدم حجتي على ثلاث مراحل:

- أولًا: ساوضح بعض الافتراضات الأساسية التي سأفترضها حول طبيعة التفسير، وما الذي يشكل التفسير الأفضل للظاهرة.

- ثانيًا: سأجادل بأن الواقعية الظاهرة لقدراتنا الأخلاقية هو شيء يتطلب تفسيرًا.

- ثالثًا: سأبحث المرشح الطبيعاني الواضح لتفسير كهذا لقدراتنا الأخلاقية، أعني البيولوجيا التطورية. سأجادل بأنه من حيث المبدأ لا يستطيع تفسير قدرة الفكر الإنساني على تتبع الحقيقة الموضوعية.

٢-١-٣- افتراض الواقعية التفسيرية

تفترض حجة هذا الفصل صحة الواقعية التفسيرية. وهذا يعني أنه يفترض أن هناك حقيقة *واقعية*، سواء كان:

٤- إيجاد حالة الأمور Y يكون تفسيرًا جيدًا للظاهرة X

صحيحًا أم لا، وأيضًا، على نحو منفصل تمامًا، ما إذا كان:

٥- إيجاد حالة الأمور Y هو التفسير الصحيح لـX.

هذا يسمح بإمكانية أن حالة الأمور Y قد تكون تفسيرًا أفضل (وهذه

الإمكانية سوف أبحثها في الفصل الأخير)، في الواقع -ربما هي التفسير الأفضل- للظاهرة X، لكن قد يكون هناك أسباب أخرى للاعتقاد بأن Y كاذبة. في هذه الحالة، يمكن للمرء أن يقبل بـ(٤)، وفي نفس الوقت يرفض (٥)، معتقدًا أن X قد حدثت بالصدفة.

أنا أعتبر أن الواقعية التفسيرية لا يمكن الاستغناء عنها تفكريًا. إذا كانت الحجة الموضحة بإيجاز في الفصل السابق صحيحة، فإننا نعتمد على مبادئ التفكير النظري (مثل مبادئ الاستدلال على التفسير الأفضل ومبدأ الاستقراء)، لأنها هي أيضًا لا يمكن الاستغناء عنها تفكريًا. يتطلب منا الاعتماد على مبادئ الاستدلال على التفسير الأفضل أن نفترض أن هناك حقائق متعلقة بما إذا كانت Y تفسيرًا أفضل لـX، وهذا يعطينا الأساس للاعتقاد (المتميز منطقيًا) بأن Y، بناء على ذلك، من المرجح أن تكون السبب لـX.

إذا كانت الافتراضات من (١) إلى (٣) صحيحة، فإن الظاهرة التالية تتطلب تفسيرًا. لماذا يكون لدى البشر القدرة الإبستمولوجية على فهم النظام الأخلاقي الذي يكون موجودًا وله خصائص مستقلة عما يعتقدونه؟ إذا افترضنا الواقعية التفسيرية، سيكون هناك حقائق واقعية لـ(أ) ما يشكل تفسيرًا أفضل لهذه الحالة للأمور، على نحو منفصل، (ب) ما إذا كان أي تفسير كهذا هو سبب حالة الأمور (كما سنرى، سيكون من المهم أن نضع في أذهاننا إمكانية عدم وجود سبب لحالة الأمور).

٢-٢- ما الذي يتطلب التفسير؟

قبل أن أنظر في أي مرشح معين ليكون التفسير، أحتاج إلى توضيح محدد؛ ما الذي بحاجة إلى أن يُفسَّر. من المهم أن نميز بين المطلب

التفسيري الذي أقدمه عن مطلبين آخرين، وهذا التمييز، من خلال خبرتي، كثيرًا ما يكون مربكًا. بالنسبة إلى أي قدرات معرفية للبشر ــمثل القدرات الإدراكية {a, b, c ...}، وقدرات التفكير النظري { ,g, h ...i}، وقدرات التفكير العملي {m, n, o...}ــ

يمكننا طرح ثلاثة أسئلة مختلفة حول تكوينها ومبررها. فهناك:

(D1) ما مبرر إيماننا بموثوقيتها؟

(D2) ما التفسير الأفضل لنمائها؟

(D3) ما تفسير قدرتها على تتبع الحقيقة؟

في الحالة الأخلاقية، قد أجيب عن السؤال (D1). فقد أوضح الفصل الأول لماذا اعتبرت افتراض الموضوعية الأخلاقية أمرًا مبررًا، وتبعًا لذلك الموثوقية/*البديهية* لالتزاماتنا ذات الدرجة الأولى. لا تفترض الردود المقدمة على ماكي وحجة عدم إمكان الاستغناء تفكريًا الإيمان ولا مذهب الغرض الحسن. كان الادعاء الذي دافعت عنه في هذا الفصل أنه بصرف *النظر عن* كون اعتقاداتنا متعلقة بأي غرض قد يكون للكون أو لا، فإن لدينا سببًا لنكون موضوعيين أخلاقيًا.

إضافة إلى ذلك، لدينا سبب لأن نستنتج من عملية "التوازن التأملي" في الأخلاق اعتقادات متبعة للحقيقة. تشكل الأسئلة الإبستمولوجية الأكثر تفصيلًا، في ما يتعلق بالأدوار المحددة للتفكير والحدس والإحساس sensibility داخل عملية تبرير المعتقدات الأخلاقية، مسألة منفصلة داخل النظرية الأخلاقية. هذه المسألة هي نفسها تعامل على أفضل نحو من خلال عملية التوازن التأملي، لكن التقرير الأوسع الذي أدافع عنه

متوافق مع المقاربات التي تركز بشكل رئيسي على الحدسيات (مثلًا تقرير أودي Audi) أو التفكير (مثلًا الموقف الحالي لسكانلون Scanlon)[٣].

هذا بالتحديد، لأنني أعتبر أن القناعات الأساسية التي تنبثق من عملية التوازن التأملي تبرر –أي أنني أعتبر أن لديها ارتباطًا غير صدفوي بالمبادئ الأخلاقية الموضوعية– ما يظهره السؤال (D3). ومن ثم، من المهم ألا نخلط بين مطلب تفسير موثوقية اعتقاداتنا الأخلاقية بمطلب تبرير ثقتنا في القدرة البشرية على اكتساب وتعديل اعتقاداتنا الأخلاقية بطريقة تتعقب الحقيقة. إن التفسير مطلوب فقط، لأن التبرير في متناول اليد.

في ما يتعلق بـ(D2)، سيكون هناك بالطبع قصة أنثروبولوجية واجتماعية يجب أن تُروى، عن كيفية ظهور ممارسات التفكير الأخلاقي التي انبثقت تاريخيًا، ودور التربية الأخلاقية في غرس هذه الممارسات في الأجيال المتعاقبة من البشر. إن التفسير الذي أتطلبه ليس تفسيرًا للأحكام والمبادئ الأخلاقية التي نعتقدها، وإنما لحقيقة أن هذه المعتقدات *تتبع الحقيقة*.

إن التسليم بأن لدينا الحق في أن نفترض (في غياب أسباب خاصة للشكوكية) موثوقية قدراتنا المعرفية (أي، امتلاكها لخاصية كونها تتبع الحقيقة، الخاصية T)، وأن لدينا تقارير تاريخية عن كيفية الانبثاق التاريخي للقدرات الإدراكية {a, b, c ...}، وقدرات التفكير النظري {g, h, i...}، وقدرات التفكير العملي {m, n, o...}، لا يعني أن لدينا تفسيرًا

[٣] انظر الهامش الثامن أدناه.

لامتلاك هذه القدرات للخاصية T.

يتحدى دوركين في مقالته "الموضوعية والحقيقة Objectivity and Truth" هذا المطلب التفسيري. حيث يقدم سببين لرفض (D3): الأول: أننا لا نحتاج إلى تفسير كهذا لتأسيس موضوعيتنا الأخلاقية، والثاني: أنه ليس هناك أي تفسير موثوق من النوع المطلوب. كما جادلت أعلاه، الادعاء الأول من هذين الادعاءين صحيح، لأن التفسير الذي أسعى إليه مختلف عن التبرير، وهذا يعني أننا قد يكون هناك ما يبرر لنا موضوعيتنا الأخلاقية، حتى إذا لم يكن موجودًا. ومع ذلك، سوف أجادل بأن عدم وجود أي تفسير هو أمر مشكل.

يمكننا أن نرى هذا بشكل أوضح من خلال المثال الفكري الذي يقدمه دوركين، إذ يدعونا إلى أن ننظر في أطروحة السببية "الكئيبة" القائلة إن معتقداتنا الأخلاقية قد تكون مسبَّبة عن عوامل لا تتبع الحقيقة بشكل عام. هذا هو الموقف الذي لدينا فيه مبرر لمعتقداتنا الأخلاقية (أي تم الوفاء بـــD1)، وتفسير تاريخي لنماء العمليات التي نشكل بها المعتقدات الأخلاقية (وكذلك تم الوفاء بـD2)، لكن نفتقر بعد إلى تفسير لطبيعة أن هذه الملكات تتبع الحقيقة. يواصل دوركين بتقديم مثال محدد. الناس الذني لا يعيشون حياة ميسورة يعتقدون أن:

(٣) العدالة تتطلب نظامًا ضريبيًا يعيد التوزيع.

دعنا نفترض أن بإمكاننا تفسير كل القناعات الأخلاقية البشرية من خلال القانون التالي:

(٤) سوف يزيد البشر من ثروتهم المادية مهما كانت قناعاتهم الأخلاقية.

بمجرد أن الشخص الذي يؤمن بإعادة التوزيع يدرك أن (٤) متحققة، هل يجب أن يقوض هذا إيمانه بـ(٣)؟ يعتقد دوركين أنه لا يجب، مجادلًا بالتالي:

لماذا يجب ألا تعتبر هنا أن توافق مصلحتك الذاتية والعدالة مسألة حظ (مثال خاص لما أطلق عليه برنارد ولیامز Bernard Williams الحظ الأخلاقي)؟ أنت تدرك أنه سيكون لديك رأي مختلف تمامًا، إذا فضّلت مصلحتك الشخصية هذا الرأي المختلف (تمامًا، كما تدرك الآن، بصرف النظر عن الأطروحة الكئيبة، أنه سيكون لديك آراء مختلفة إذا كنت قد ولدت في ثقافة مختلفة تمامًا).

لكن هذه الحقيقة وحدها لا يمكنها أن تقوض اقتناعك بالعدالة، ومن ثم، بحظك الأخلاقي. عليك أن تفكر في شيء ما –إما أن يكون لديك التزام بالتصويت لصالح ضرائب أعلى أو لا– وليس لديك سبب -كما تنص الأطروحة الكئيبة- أن تدير ظهرك لكل الأسباب التي تجعلك تميل إلى التفكير على النحو الذي تقوم به[٤].

إن هذا صحيح، حيث إن *مبررات* الاعتقاد بـ(٣) تكمن في الحجج الأخلاقية التي يمكن للمرء أن يقدمها لصالح هذا الاعتقاد، وأن (٤) لا تقصي احتمالية أن الأسباب الموضوعية تتكدس لصالح (٣). في حالة الممارسات التي لا غنى عنها (مثل الـIBE والتأمل الأخلاقي)، جادلت إضافة إلى ذلك بأن الشكوكية المحلية فقط هي التي يمكن تبريرها. نحن بحاجة فقط إلى أن نتعامل مع المتشكك جديًا، إذا كان بإمكانه أن يشير

---

(4) Ronald Dworkin, 'Objectivity and Truth: You'd Better Believe It', Philosophy and Public Affairs 25(2) (1996): 125.

إلى موقف بديل يكون أكثر تبريرًا. إذن، في الحالة الأخلاقية، ربما يدعو المتشكك إلى مراجعة منطقة واحدة من معتقداتنا الأخلاقية، إذا كان عنده الدليل على أن ملكاتنا المولدة لاعتقادنا منحازة في اتجاه معين. لكن الفكرة *العامة* المتمثلة في أن هذه الملكات غير موثوقة لا تشكل اقتراحًا برؤية أخلاقية أفضل. إنها فكرة يائسة، ويجب أن تُرفض لصالح الاستمرار في أن نبذل قصارى جهودنا بالموارد الإبستمولوجية المتاحة لنا مهما كانت.

رغم أنني أتفق مع دوركين في أنه إذا كانت الأطروحة "الكئيبة" صحيحة، فإنه لن يكون لدينا خيار سوى وضع بعض الثقة في ملكاتنا الأخلاقية، إلا أنني أعتقد أن بفعلنا ذلك، نضطر إلى افتراض ارتباط واسع النطاق وغير قابل للتفسير على الإطلاق بين ملكاتنا والنظام الأخلاقي. يقلل دوركين تمامًا من مدى كون هذا الارتباط مدهشًا، إذ يجادل بأنه إذا كانت (٤) صحيحة:

"ستكون في نفس الحالة الذهنية التي لدى اللاهوتيين الجبريين الذين يفترضون أن الناس قد شاهدوا الحقيقة فقط، لأن الله اصطفاهم لذلك.. بالطبع ستشعر بخيبة أمل عندما تعلم، من الله أو من التاريخ اللاحق، أنك قد اتخذت الاتجاه الخاطئ؛ بسبب المصلحة الذاتية. لكن لم تقاد إلى الاتجاه الصحيح"[٥].

أعتقد أن هذا القياس خاطئ. فعلى تقرير الجبريين، هناك سبب لكون تفكرات المخلَّصين موثوقة، حتى إذا لم يكن ذلك ممكنًا للملعونين. على النقيض من ذلك، إذا كان كل تفكيرنا المتعلق بالقضايا الأخلاقية ليس إلا

---

[5] Dworkin, 'Objectivity and Truth', 126.

مصلحة ذاتية متخفية، وإذا لم تكن هذه المصلحة الذاتية متبعًا موثوقًا للحقيقة، فإن كل يوم سوف يقدم لنا ارتباطًا جديدًا وغير قابل للتفسير بين العملية التي لا تصيب الحقيقة إلا عشوائيًا والنظام الأخلاقي الموضوعي. سيكون الأمر كما لو أننا نفوز بيانصيب إبستمولوجي جديد كل مرة نبحث فيها بعقولنا وإحساساتنا مشكلة أخلاقية أخرى.

كما أوضحت، أعتقد أن دوركين على صواب عندما يقول إنه "بغض النظر عما نعرفه عن العالم المادي أو العقلي، يجب أن يظل سؤالًا مفتوحًا، وهو سؤال يدعو إلى حكم أخلاقي لا إلى حكم من أي نوع آخر، كيف يجب أن نجيب عنه"[٦].

مهما كان الموقف في ما يتعلق بالتفسير، فإن علينا أن نصدر أحكامًا أخلاقية في ضوء أفضل ما لدينا. ومع ذلك، إذا كانت الأطروحة "الكئيبة" صحيحة، فإنها ستكون أضواءً خافتة للغاية حقًا. سيكون لهذا تأثير في أحكامنا الأخلاقية ذات الدرجة الأولى. وخلافًا للبيرونية، لا يمكن أن يقودنا هذا إلى تعليق الحكم في جميع النطاقات. ومع ذلك، قد يقودنا إلى جعل قناعاتنا (على الأقل بعضها) أقل قطعية.

بالطبع، ليس هناك ما يدعو إلى تبني نظرية تشاؤمية في الاعتقاد الأخلاقي مثل (٤). لكن حتى بدون (٤)، فإن الموقف يبدو كئيبًا للموضوعي الأخلاقي العلماني. ما لم يكن لدينا إجابة *إيجابية* لـ(D3)، وهي ما أتطلبه، فإنه لا يزال يتعين علينا أن نرى موثوقية ملكاتنا المعرفية الأخلاقية بوصفها ثروة هائلة وغير قابلة للتفسير.

---

(6) Dworkin, 'Objectivity and Truth', 128.

٢-٣- ما المتضمن في التفسير؟

كيف يمكن أن يكون التفسير الإيجابي؟ يبحث دوركين نوعين فقط من الإجابات. نوع (نوعه المفضل) يقودنا ببساطة إلى الوراء من خلال *علل* لمعتقداتنا الأخلاقية. فأنا أبين لك لماذا أعتبر حكمًا أخلاقيًا معينًا صحيحًا بتوجيهك من خلال العوامل التي تبرر هذا الحكم.

إما أن توافق على أن هذه العوامل تبرر بشكل معقول الحكم (في هذه الحالة، لن تعد تتعجب من اتخاذي للحكم) أو تخفق في رؤية سبب كون هذه العوامل تشير إلى هذا الحكم (في هذه الحالة قد تحتاج إلى نوع مختلف من التفسير –التفكير بالتمني، أو مصلحة الطبقة، أو ما إلى ذلك– لحكمي). يجب أن يكون واضحًا من الحجج المقدمة أعلاه لماذا هذا النوع من الإجابة التبريرية غير كافٍ.

أما النوع الثاني من الإجابات التي بحثها فهو "أطروحة المجال الأخلاقي moral-field thesis)، حيث يكون للحقائق الأخلاقية تأثير سببي مباشر على اعتقاداتنا. وهذا يتضمن، كما يقول:

"إن الكون يحوي، من بين جزيئاته هائلة العدد من الطاقة والمادة، جزئيات من نوع خاص –مورونز morons– التي تنشئ طاقتها وزخمها الحقول التي تشكل في نفس اللحظة الأخلاق أو الفساد، الفضيلة أو الرذيلة، لأفعال ومؤسسات بشرية معينة، وتتفاعل أيضًا بطريقة ما مع الأجهزة العصبية البشرية، لتجعل الناس على وعي بالأخلاق أو الفساد، بالفضيلة أو الرذيلة"[٧].

---

[7] Dworkin, 'Objectivity and Truth', 104.

يدعي دوركين أن هذه الأطروحة الأخيرة ليست مجرد فيزياء سخيفة، وإنما هي أيضا مرفوضة أخلاقيًا. إنها تتضمن أن خطأ التعذيب يكمن في "المورونز" المحيطة به، وليس الخصائص التي نذكرها عادةً عندما نُسأل عن سبب كون التعذيب ممارسة شريرة. إضافة إلى ذلك، يزعم أن هذه الأطروحة تسمح بالاحتمالية المنطقية بأن "المورونز" ربما تكون متجمعة حول مجموعات مختلفة من الممارسات.

في محاولة دوركين محاكاة الأراء البديلة بشكل ساخر، يبدو أنه غفل عن تمييز حاسم. فلا أحد في الجدل يقترح أنطولوجيا *فيزيائية* تبسيطية للحقائق الأخلاقية. من الواضح أن "المورونز" يمكن أن تكون في أحسن الأحوال ارتباطات مستمرة للأخلاق والفساد: وستكون دائمًا مسألة مفتوحة ما إذا كان في أي حالة جديدة وجود هذه الجسيمات يواصل ارتباطه بالخصائص الأخلاقية.

يمكن أن تكون "أطروحة المجال الأخلاقي" في أحسن الأحوال نظرية حول تكوين المعتقد. وسيكون الادعاء هو أن الأفعال الصحيحة أخلاقيًا قد صادف أن لها علاقة فيزيائية معينة تقودنا بعد إلى ذلك إلى الاعتقاد بأنها صحيحة أخلاقيًا. في نسخة أقل ابتذالًا، تبدو هذه الأطروحة بالفعل معقولة جدًا.

ربما الأفعال التي هي صحيحة أخلاقيًا أيضًا معززة للبقاء، ليس بحكم التعريف، وإنما بطريقة منهجية لا تقوم على الصدفة. هنا، يمكننا أن نرى طريقًا مفتوحًا لنا لتفسير معقول لدقة قدراتنا المعرفية في ما يتعلق بالأخلاق، لأن هذا الطريق سوف يفسر سبب انبثاق آلية مولدة للاعتقاد في البشر وسبب كون هذه الآلية قادرة على تتبع الحقيقة.

٢-٤- التفسير الغائي

يختلف هذا النوع من التفسير إلى حد ما عن الشكل الشبيه بالقانون الذي يحاكيه دوركين بسخرية.

يهيمن على الفيزياء والكيمياء التفسير الذي يعتمد على البحث عن القوانين، وهو نموذج يسعى إلى إدراج المعلومات المتعلقة بسلوك كيانات معينة في قوانين عامة. ورغم أن الكُتاب اللاحقون قد اقترحوا عددًا من التعديلات والتنقيحات، فإن النظرية الكلاسيكية للتفسير الباحث عن القوانين هي التي قدمها كارل همبل(٨). على هذا التقرير، نحن نفسر ظاهرة ما من خلال إظهار أن حدوثها نتيجة منطقية لمجموعة من الظروف البادئة و"قانون غطائي".

من الصعب أن نرى كيف يمكن لهذا الشكل من التفسير أن يفسر قدرة البشر على إدراك النظام الأخلاقي. ليس لدينا سبب لافتراض أنه سيكون هناك بعض الخصائص الفيزيائية التي تشبه "المورن" تكمن وراء كل الأفعال والاختيارات الأخلاقية من شأنها أن تفسر تكوّن الملكات الأخلاقية للبشر واكتشاف هذه الملكات لها.

التفسير المبشر أكثر لأهدافنا هو الشكل الغائي للتفسير. ويصفه تشارلز تايلور على النحو التالي:

"تقديم تفسير غائي لحدث معين أو فئة معينة من الأحداث، مثلًا سلوك كائن ما، هو، إذن، تفسير بالقوانين من خلال القول بأن حدثًا ما يكون

---

(8) Carl Hempel, 'Explanation in Science and in History', in David-Hillel Ruben (ed.), Explanation (Oxford: Oxford University Press, 1993), 17–41.

معتمدًا على أن وجود هذا الحدث مطلوب لغاية معينة"[٩].

ولذلك، يفسر التفسير الغائي حدثًا معينًا أو حالة للأمور عن طريق إظهار أنه إما أن هذا الحدث (أ) جزء من الحالة النهائية Y التي يسببها النظام X، وإما (ب) جزء من الوسائل التي يسبب بها النظام X الحالة النهائية Y، ليكون التقرير كاملًا، سوف يوضح التفسير الغائي أيضًا *لماذا* يؤدي النظام X إلى النتيجة Y. إن إظهار أن Y "مطلوبة لغاية معينة" لا يفسر لِمَ حدثت Y ما لم يقدم أيضًا تقريرًا عن الوسائل التي يولد بها النظام X وأمثاله الحالة Y وأمثالها، والسبب الذي ينزع إليه X وأمثاله لتوليد Y وأمثالها.

٢-٤-١- التفسير الفاعلي Agent explanation

حتى القرن التاسع عشر، كانت الإجابة المبشر أكثر عن هذا السؤال الإضافي تتمثل في فكرة الفعل القصدي للفاعل. فالفعل القصدي يفي بالمتطلبات المذكورة أعلاه، من خلال تقديم تفسيرات ذات الشكل التالي[١٠]:

(٦) أراد الفاعل X أن يسبب حالة الأمور Y

(٧) عَلِم الفاعل X أن الوسيلة الأفضل للتسبب في Y متضمنة في الأفعال {a, b, c}.

---

[9] Charles Taylor, The Explanation of Behaviour (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), 9.

[١٠] هذا لا يعني أن التفسير المقدم أدناه هو النوع *الوحيد* من التفسير القصدي. فسوف يكون هناك أشكال أخرى من التفسير القصدي عندما تكون معتقدات الفاعل غير صحيحة. هذا النموذج المثالي يغطي الحالات التي تكون فيها معتقدات الفاعل صحيحة.

(٨) لدى الفاعل X القدرة على القيام بالأفعال {a, b, c}.

لذلك:

(٩) قام الفاعل X بالأفعال {a, b, c}.

مما يفسر سبب أن:

(١٠) Y قد وقعت.

لكن هذا التفسير لا يزال غير مكتمل، لأننا ما زلنا نفتقر إلى تقرير عن سبب إرادة الفاعل X أن يسبب Y. وللأسباب التي سأقدمها لاحقًا (الفصل السابع) سأعتبر ما يلي يوفر إجابة مرضية لهذا السؤال:

(١١) الفاعل X قد علم بأن حالة الأمور Y ستكون ذات قيمة موضوعيًا،

ولذلك:

(١٢) لدى الفاعل X سبب وجيه للتسبب في Y

مما يفسر سبب أن:

(٦) الفاعل X قد أراد أن يسبب حالة الأمور Y

ومن ثم، فإن التفسيرات من (٢) إلى (١٢) تكون مثالًا واحدًا على كيفية توفير التفسير القصدي تفسيرًا غائيًا كاملًا لحدث ما أو لحالة أمور معينة، ومن ثم، يجيب عن السؤال (D3).

في حالة ملكاتنا الإدراكية، يقدم الإيمان بالإله تفسيرًا من هذا الشكل بالضبط. عندما صرح وليام بيلي بأنه:

"في ما يتعلق بالملكات المفيدة، غالبًا ما يكون الاختراع واضحًا. فكر في إبصارك، سيوضح لك عالم التشريح أن تركيب العين وطبقاتها ورطوبتها وأعصابها وعضلاتها، كلها مخترعة وموضوعة مع بعضها بعضًا بغرض الرؤية، تمامًا مثلما أن التلسكوب أو المجهر مصنوع لمساعدتها، وبالطريقة نفسها"[11].

كان بيلي يقدم تقريرًا عن نماء النظام البصري الموثوق فيه في البشر من خلال دافع الإله الخيّر لخلق فاعلين عقلاء قادرين على إدراك بيئاتهم المادية والتفاعل معها.

٢-٤-٢- الانتخاب الطبيعي

أحد العوامل الكبيرة لجاذبية البيولوجيا التطورية هو وعدها بالتفسيرات التي كانت ستوفي بتفسير بيلي، لكن دون الاستناد إلى فاعل ذي غرض. ففي ضوء أن الطفرات البيولوجية عشوائية تمامًا، فإن تكيف الأنواع مع بيئتها يُفسَّر ليس من خلال أي تخطيط مقصود للفاعل، وإنما من خلال حقيقة أن هذه الطفرات الجينية هي التي تساعد قدرة الفاعل على البقاء والتكاثر وهي نفسها ستكرر على نطاق واسع. إن الانتخاب الطبيعي شبه-غائي فقط. فهو لا يقترح أن الغاية التي تحققت قد أدى إليها أي قوة سببية تمتلكها (كما في مذهب الغرض الحسن) أو من خلال أفعال الإله. وإنما يقدم الانتخاب الطبيعي تقريرًا

---

[11] William Paley, in Matthew Eddy and David M. Night (eds), Natural Theology: Or, Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature, Oxford World's Classics edn (Oxford: Oxford University Press, 2006), 237.

يتخذ الشكل التالي:

(١٣) إذا افترضنا أن جينات النوع، بداية في الحالة S، تخضع لطفرات عشوائية، فإن الضغوط الانتخابية سوف تضمن، على المدى البعيد، أن تسود تلك الفطرات التي تفضي إلى بقاء وتكاثر الأنواع.

(١٤) السمة Y تفضي إلى بقاء وتكاثر الأنواع.

لذلك:

(١٥) تسود الطفرات الجينية التي تؤدي إلى السمة Y.

وبالتالي:

(١٦) سادت السمة Y داخل الأنواع.

يمكننا مقارنة التفسير القصدي الذي قدمه وليام بيلي لموثوقية النظام البصري بالتفسير الذي يقدمه البيولوجيون التطوريون مثل دان إريك نيلسون Dan-Erik Nilsson وسوزان بيلجر Susanne Pelger وريتشارد دوكينز، وهو أشهرهم[١٢]. يصور المؤلفون الطريقة التي من المرجح أن تؤدي بها الطفرات العشوائية للرقعة الحساسة للضوء في حيوان ما، نظرًا للضغوط الانتخابية، إلى عين ذات عدسة بؤرية. من خلال المخطط الذي رسمناه للتو، فإن الحالة الأولية S هي وجود

---

[12] Dan-Erik Nilsson and Susanne Pelger, 'A Pessimistic Estimate of the Time Required for an Eye to Evolve', Proceedings of the Royal Society of London, Biological Sciences 256 (1994): 53–8; and Richard Dawkins, 'Where D'you Get Those Peepers?', New Statesman and Society, 16 June 1995, 29.

حيوان ذي رقعة حساسة للضوء. يبين نيلسون وبيلجر (عن طريق النمذجة الرياضية) أنه إذا كانت جميع الطفرات اللاحقة عشوائية، فإنه بمرور مدة زمنية n يمكن للمرء أن يتوقع سلسلة من الطفرات (تكون مفضلة، لأنها استجابة مثالية للضغوط الانتخابية) تسفر عن عين ذات عدسة بؤرية. تعتمد المدة الزمنية n على معدل طفرة الجين. في ضوء أن دورة الحيوان الأولي صاحب العين ذات العدسة البؤرية، وعلى افتراض أن الطفرات الجينية عبر الأجيال عشوائية وليست موجهة نحو هدف، يفسر مؤلفو النموذج الرياضي لِمَ من المتوقع أن تتطور العين ذات العدسة البؤرية من تلك الرقعة الحساسة للضوء في القدر الزمني الذي يقدره المؤرخون الطبيعيانيون.

تؤدي الضغوط الانتخابية في البيئة الأوسع إلى اندثار الطفرات الأقل تكيفية، وأن تصبح الطفرات المثالية للانتشار أكثر عددًا. ومع ذلك، فعبر أجيال عديدة، فإن العملية التي هي لا غائية حقًا، (حيث إن الطفرات الجينية عشوائية تمامًا وليست في حد ذاتها مسبَّبة عن أي هدف)، تميل نحو نتيجة معينة (أي انبثاق عين ذات عدسة بؤرية).

هذا سيحدث من خلال سلسلة من الطفرات الجينية التي كانت نافعة انتخابيًا، ومن ثم، مكنت حامليها من البقاء والتكاثر بأعداد أكبر من أولئك الذين ولدوا بطفرات أقل نفعًا. بهذه الطريقة، يمدنا المخطط بتفسير معقول تمامًا للحالة النهائية للأمور، تمامًا كتفسير بيلي، لكنه يقوم بذلك دون افتراض أي فاعلية قصدية.

لأغراض هذه الحجة، أبسط حتمًا تقارير الانتخاب الطبيعي التي قدمها البيولوجيون المعاصرون، إذ لا يقبل كل العلماء بأن عملية التكيف

التطوري فعالة في تحريك الأنواع نحو طفرات مثالية انتخابيًا. على وجه الخصوص، انتقد ستيفن جاي جولد وريتشارد سي. ليونتن الميل إلى افتراض أن كل السمات المهمة سببيًا في التطور في أي مرحلة سوف تكون السمات التي انتُخبت خصيصًا في المرحلة السابقة[13].

هما يقترحان بدلًا من ذلك أن العديد من السمات المهمة سببيًا قد نشأت كآثار جانبية للسمات المنتخبة سابقًا. ويسعى التقرير الشعبي للانتخاب الطبيعي الذي نراه في كتابات ريتشارد دوكينز ودانييل دينيت إلى تفسير كل السمات المهمة تقريبًا من خلال الزعم بأن انبثاق هذه السمات كان "منتخبًا" (أي أن السمة قد ظهرت لتساعد الكائن على البقاء والتكاثر). أما جولد وليونتن، فهما على النقيض من ذلك، إذ يؤكدان أن العديد من هذه السمات ليست إلا عرضية: فالسمات المهمة كثيرًا ما تظهر، ليس لأنها مفيدة انتخابيًا وإنما لأنها آثار جانبية لسمات أخرى مفيدة انتخابيًا، (مثلما أن ركنيات spandrels الباسليكا لكنيسة سان ماركو في مدينة البندقية هي آثار جانبية للشكل القوسي الذي "اختاره" في الواقع المهندسون المعماريون). وهكذا، يجادل جولد وليونتن بأنه من الخطأ أن نبحث عن تفسير شبه غائي لكل السمات المهمة، لأن العملية التي تظهر بها هذه السمات أكثر عشوائية من اعتقاد دوكينز ودينيت[14].

---

(13) See S. J. Gould and R. C. Lewontin, 'The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique Of The Adaptationist Programme', Proceedings of The Royal Society of London, Series B 205(1161) (1979): 581–98.

(14) أدرك ستيفن جاي جولد، عالم الحفريات الشهير، أن السجل الأحفوري يكذب تنبؤات الداروينية الكلاسيكية، حيث تغيب الأشكال الانتقالية المتدرجة، وقاد جولد في النهاية إلى رفض الصورة التدريجية للتغير التطوري الذي صرح به داروين، وما نصت عليه الداروينية الحديثة من الآليات الممكنة لمثل هذا التغير المزعوم، وكتب

نظرًا لهذه الاعتبارات، يعتبر جولد وليونتن الانتخاب الطبيعي له تأثير أصغر نسبيًا، ويستنتج أن النتيجة الإجمالية ستكون أقل توجهًا نحو الهدف من المخطط الذي اقترحته للتو. إذا كانا على حق، فإن قدرة الانتخاب الطبيعي على تفسير انتشار السمات المثالية انتخابيًا ستكون أضعف مما ذكرتُ[١٥]. سأتجاوز حججهما التفصيلية، لأن العامل المهم بالنسبة إلى حجتي العامة هو حقيقة أن الانتخاب الطبيعي يمكن أن يفسر

بالاشتراك سلسلة من الأوراق العلمية في السبعينات، ووفقا لنظريته المعروفة بالتوازن المتقطع لا يتوقع جولد أن يجد ذلك الغنى في الأشكال الانتقالية الوسيطة في السجل الأحفوري، بل من وجهة نظره انتهت العصور الأساسية للابتكار البيولوجي بسرعة، فلم تسمح بترك الأشكال الانتقالية وراءها، لذا سعى جولد إلى تقديم آلية أخرى للتطور، وافترض أن التغير المورفولجي يحصل نمطيا وفق قفزات أكبر وأكثر انفصالا مما تخيله داروين في البداية، لاعتقاده حصول الانتواع بشكل أسرع، وأن الانتخاب الطبيعي يعمل على النوع بأكمله وليس الفرد. هذه هي دوافع ظهور نظرية الركنيات، وقد كانت هذه النظرية بمثابة بذرة لظهور اتجاه تطوري نقدي أكثر جذرية للنظرية التطورية الحديثة، وهو الاتجاه التطوري التركيبي الممتد Extended evolutionary synthesis، الذي ركز بقوة على ضعف هذه النظرية التي باتت كلاسيكية في نظره، لأنها تتمحور حول الجين، وتتجاهل الوراثة الاجتماعية السلوكية والبيئة المختصة بالكائن Niche construction، وتهمل دوافع الكائن الحي وتأثير السلوك الجمعي على الجينات وغير ذلك من الأفكار النقدية الجذرية. للمزيد راجع كتابي "نقد الأخلاق التطورية: ريتشارد دوكينز نموذجا" عن مركز براهين (رضا).

[١٥] أعتقد أن دانييل دينيت يلخص الجدل بشكل عادل: "لتعرف ماهية المشكلة، انظر إلى الجواب المشهور الذي يجيب به مهندسو البرمجيات عندما يكتشف شخص ما خللا في برنامجهم: (إنه ليس خطأ، إنه ميزة). بعبارة أخرى، من المفترض أن يكون البرنامج هكذا؛ وقد صُمم ليعمل على هذا النحو. الآن هل كل شيء يمكن ملاحظته في المحيط الحيوي باعتباره "سمة"، "تكيف"، كما يسميه البيولوجي التطوري؟ هل ليس هناك أخطاء، ولا أجزاء غير مصمَّمة، ولا حوادث عشوائية تاريخية؟ بالطبع هناك مثل ذلك. كل الناس يتفقون على هذا. لكن لا يتفق الجميع على مدى أهمية هذه اللاتكيفات؛ كلما زاد القدر الذي تعطيه للانتخاب الطبيعي، كلما كنت "تكيفيا" أكثر، وكان مقال جولد/ليونتن محاولة لتغيير الرأي في الاتجاه الآخر".

Daniel C. Dennett, 'The Scope of Natural Selection', Boston Review (October/November 1996), online at :
http://bostonreview.net/ BR21.5/dennett.html

من حيث المبدأ مدى انتشار سمة ما من حيث مثاليتها الانتخابية. فلا يهم بالنسبة إلى حجتي ما إذا كان هذا التفسير صحيحًا أم لا لكل السمات الإنسانية. إن زعمي العام هو أنه من المشروع أن نقول بـ(D3) في ما يتعلق بصفة اتباع الملكات الأخلاقية البشرية للحقيقة، لأننا نرى في الانتخاب الطبيعي طريقة يمكن بها أن يجاب عن (D3) بالنسبة إلى قدراتنا المتبعة للحقيقة على التفكير النظري وقدراتنا المتبعة للحقيقة في ما يتعلق بالعالم المادي.

من الواضح أن عمل نيلسون وبيلجر يمكننا من الإجابة عن (D3). ليست القضية التي يعالجانها هي كيف نبرر الإيمان بقدراتنا الإدراكية (كما يتطلب D1)، ولا ببساطة كيف نقدم تاريخًا طبيعيًا لمراحل معينة لظهور البشر بهذه القدرات (كما يتطلب D2). في تقريرهما عن نماء القدرات الإدراكية الإنسانية، تفسر النظرية التطورية السبب وراء كون قدراتنا تتبع الحقيقة في ما يتعلق بالعالم المادي من حولنا. ما يمكن أن يكون محيرًا بعمق أن مجموعة من الطفرات العشوائية قد فُهمت على أنها نتاج لتاريخ تطوري أطول، تكون فيه القدرة على تتبع الحقيقة ذات أفضلية انتخابية.

التفسير المماثل ممكن في حالة التفكير النظري. الانتخاب الطبيعي هو المرشح البارز لتفسير نماء قدرات متبعة للحقيقة داخل البشر في ما يتعلق بالمبادئ الأساسية للاستدلال، الاستدلال على أفضل تفسير و(إذا كان مبدأً متميزًا) والاستقراء. من المعقول للغاية ادعاء أن البشر سيكونون أكثر قدرة على البقاء والتكاثر إذا كانت ملكاتهم المعرفية تمكنهم من الوصول إلى اعتقادات صحيحة في ما يتعلق بالتفسير،

الاستدلال والاستقراء. بين مجموعات متنافسة من البشر (وسلائفهم التطورية) مثل هذه القدرات تكون مفيدة للبقاء وازدهار الجماعية. وهكذا يمكننا أن نرى لِمَ قد يكون هناك انسجام بين مبادئ التفكير التي تؤدي إلى الحقيقة والمبادئ المنبثقة عن الطفرات الجينية العشوائية والضغط الانتخابي. نتيجة لذلك، يقدم الانتخاب الطبيعي قصة معقولة لكيفية وصول البشر إلى قدرات التفكير النظري المتبعة للحقيقة. في كل من حالتي الإدراك المادي والتفكير النظري، لا يتطلب منا التفسير شبه الغائي المتمثل في الانتخاب الطبيعي أن نفترض إلهًا خيّرًا أو فعالًا سببيًا.

كل ما يجب أن يتأسس هو رجحان أن الملكة المعنية مفيدة لبقاء النوع وتكاثره[١٦].

٢-٤-٣- الخلاصة:

إن إمكانية التفسير التطوري للقدرات المعرفية الأخرى للبشر تقوض حجة دوركين في مقاومة (D3) في حالة الأخلاق. كان زعمه هو أن (D3) كان مطلبًا غير معقول ومفرطًا للتفسير. لكن حالات المعتقدات

---

[١٦] يقدم كل من رالف ووكر وألفين بلانتنجا اعتراضات أكثر جذرية على إمكانية أن الانتخاب الطبيعي يفسر قدراتنا المتبعة للحقيقة فيما يتعلق بالتفكير النظري. إذا نجحت أي من الحجتين، فمن الواضح أن حجتي ستضعف مكانتها. سأفترض من أجل هذه الأطروحة أنهما قد فشلا - لأنه إذا نجحت أي من الحجتين فهذا سيضع المواقف العلمانية التي أنتقدها في موقف أصعب. لأنه سيكون هناك "فجوة تفسيرية" في الفكر العلماني ذات حجم أكبر مما أقترح.

Ralph C. S. Walker, The Coherence Theory of Truth: Realism, Anti-Realism, Idealism (London: Routledge, 1989) and Alvin Plantinga, Warrant and Proper Function (Oxford: Oxford University Press, 1993)

الإدراكية والتفكير النظري تبين أن (D3) ليس فقط مطلبًا يمكن تقديمه على نحو مشروع، بل هو أيضًا مطلب يمكن تحقيقه في كثير من الأحيان. من الواضح أن هناك احتمالًا لتفسير لا يمثل إعادة لتبرير معتقداتنا الأخلاقية ولا يكون من النوع "الموروني". إن *التبرير* المقدم في الفصل الأول للثقة في مبادئ التفكير النظري "الأساسية" لا يشير إلى هذه الاعتبارات التطورية، لأن الحجج المضادة للشكوكية مستقلة عن تفسير نشأة قدراتنا المعرفية. فالسؤال (D1) -كما رأينا- مختلف منطقيًا عن السؤال (D3). ما يقدمه الانتخاب الطبيعي في هذه الحالات الأخرى ليس مجرد وصفا للملكات المحددة التي تطورت، وإنما تفسير لكون هذه الملكات تمتلك خاصية اتباع الحقيقة.

٢-٥- الفجوة التفسيرية تتفتح

بعد أن أوضحت أن (D3) مطلب مشروع، فإن النصف الثاني من هذا الفصل سيجادل بأنه لا يمكن أن يلبي الموضوعيون الأخلاقيون العلمانيون هذا المطلب، ومن ثم، فإن موقفهم يولد فجوة تفسيرية[١٧]. في حين أن هناك ارتباطًا معقولًا بين القيمة القصوى للبقاء والحقيقة في حالة المعتقدات الإدراكية والتفكير النظري، ليس هناك هذا الارتباط على نحو معقول في الحالة الأخلاقية.

في التقرير الذي تقدمه البيولوجيا التطورية، ليس حقيقة أن المعتقدات

---

[١٧] بالإضافة إلى التمييز بين هذه الفجوة التفسيرية عن أي فجوة تبريرية، يجب أن نميزها أيضا عن الفجوة التي في القدرة البشرية على التصرف أخلاقيا، التي جادل بها:
John Hare, The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits and God's Assistance (Oxford: Oxford University Press, 1997.)

الأخلاقية صحيحة هي التي قادت إلى كون هذه المعتقدات منتخبة. وإنما حقيقة أن هذه المعتقدات تفضي إلى ازدهار الجماعية. ومع ذلك، قد يبدو من المعقول أن نرى أن هذه الصفة ذات ارتباط غير صدفوي بالحقيقة الموضوعية لتلك المعتقدات.

وعلى هذا الخط الفكري، يمكن للمرء أن يجادل بأن "الفجوة التفسيرية" يمكن سدها، من خلال القول إن العملية التطورية تتعقب صحة المعتقدات الأخلاقية، لكن هذه العملية والصحة الموضوعية كليهما يتبع "ازدهار الجماعية". إذا كان الأمر كذلك، فإن الانسجام بين المعتقدات الناتجة عن هذه العمليات والتي هي صحيحة موضوعيًا لا يكون سببًا لأي دهشة.

سوف أسمي من يؤيد هذه الحجة بأنه "دارويني أخلاقي". هناك مشكلتان مباشرتان تواجهان التقرير الدارويني للانسجام بين ما هو مفيد وما هو صحيح موضوعيًا.

٢-٥-١- ما هو "الازدهار؟"

المشكلة الأولى هي أن *مصطلح "الإزدهار" مبهم للغاية*. لقد اعتدنا استخدامه كمصطلح تقييمي. فحين أقول إن شيئًا ما "يزدهر"، فهذا يعني أن الأمور تسير على نحو جيد. ومع ذلك، بيولوجيًا كل ما لدينا سبب وجيه أنه سيتم حثه بالانتخاب الطبيعي هو بقاء الأنواع وتكاثرها. ليس هناك ما يضمن أن الصفات التي تؤدي إلى التكاثر سيكون لها أي تميز آخر.

قد تكون البيولوجيا التطورية قادرة على تقديم تقرير عن القيمة التي

نعلقها على السرور، لأننا سنتطور -بشكل عام- للعثور على أشياء سارة، إذا كانت مواتية للبقاء والتكاثر. والاتصال الجنسي مثال واضح على ذلك.

بطبيعة الحال، جهازنا المعرفي يقيم أشياء لا تزيد البقاء والتكاثر والسرور.

لكن من الصعب أن نرى كيف تدعم هذه الحقيقة الحالة الداروينية الأخلاقية، لأن كل التقييمات التي لدينا لا يمكن تحليلها مباشرةً من حيث البقاء والتكاثر والسرور، سوف تقع في فئة من فئتين: إما أن (أ)، هناك طريقة أقل وضوحًا تعزز بها البقاء والتكاثر والمتعة، وإما (ب) لا. إذا كانت (أ) صحيحة، فإن الداروينية الأخلاقية يواجهها الاعتراض الذي قدمته أدناه في القسم 2.5.2، أعني أن أي نظام قيمي قائم على هذه الصفات الثلاثة وحدها هو موضع اعتراض أخلاقيًا.

على النقيض من ذلك، إذا كانت (ب) صحيحة، فإن التقييمات المعنية ليس لها غرض تطوري. وباستعارة مفردات جولد وليونتن، فإن هذه التقييمات "ركنيات Spandrels". والركنيات ينتجها الانتخاب الطبيعي، لكن ليس لها أي علاقة مباشرة بالبقاء والتكاثر.

بقدر ما تشبه التقييمات الركنيات، فهي في الأساس منتجات ثانوية لا هدف لها للعملية التطورية. ما لم يكن لدينا تقرير غائي أوسع -قل مثلًا تقريرًا إيمانيًا وفقًا له تكون التقييمات المتولدة عشوائيًا في الظاهر موازية للنظام الموضوعي الأخلاقي بفضل الإله- فإنه ليس لدينا سبب لافتراض أن هذه التقييمات لها أي ارتباط غير عشوائي بهذا النظام الأخلاقي الموضوعي.

٢-٥-٢- الاعتراضات الأخلاقية

المشكلة الثانية هي أن *أي نظام قيمي قائم فقط على البقاء والتكاثر والسرور يؤدي إلى نتائج غير أخلاقية على الإطلاق*. يوضح فيليب كيشر هذه النقطة جيدًا بالتجربة الفكرية التالية:

"تصور وضعًا مبسطًا جدًا يأتي بعد كارثة يكون فيه بقاء الحوض الجيني البشري معتمدًا على التزاوج بين شخصين. افترض، لأي سبب من الأسباب، أن أحد الطرفين غير راغب في مجامعة الآخر (ربما نتيجة الاستياء من معاملة قاسية ماضية، أو إدراك الحياة البائسة التي ستبدئها الذرية، أو المرض، أو أي شيء آخر). في ظل هذه الظروف، يتطلب [مبدأ تعظيم أهمية البقاء الجماعي] أن يجبر الشخص الراغب الشخص النافر، مستخدمًا أي قوة ضرورية مهما كانت، ربما حتى السماح بقتل الذين يحاولون الدفاع عن الشخص النافر"[١٨].

قد يرد الدارويني الأخلاقي بأن المبادئ والمواقف الأخلاقية التي ترشدنا عبر الحالات العادية لا تناسب هذا المثال المفترض. هل يمكن أن نكون متأكدين مما ستكون عليه الحال في هذا الموقف المتطرف؟

حتى لو قبلنا بهذا الرد المشكوك فيه للغاية، فإن المشكلات التي تواجه الدارويني الأخلاقي لم تنتهِ بعد، لأنه ليس فقط في مثل هذه السيناريوهات المتطرفة لا تحكم المبادئ والمواقف الأخلاقية التي سادت في عملية التوازن التأملي بأن الازدهار الجماعي هو نفع مهيمن. يوجد

---

[18] Philip Kitcher, 'Four Ways of "Biologicizing" Ethics', in his In Mendel's Mirror: Philosophical Reflections on Biology (Oxford: Oxford University Press, 2003), 328.

عدد كبير من القضايا الأخلاقية الصعبة نتعامل معها في الحياة اليومية – بخاصة في السياسة والعلاقات الدولية– تتعلق بالمبادلات التي يجب أن تجرى بين بشر مختلفين لازدهارهم.

هذه هي القضية التي تكمن في قلب جدل "البيولوجيا الاجتماعية" في السبعينيات. استفز كتاب "البيولوجيا الاجتماعية: تركيب جديد Sociobiology: A New Synthesis" لويلسون E .O. Wilson ردًا لاذعًا، لأن ويلسون قد فشل -على وجه التحديد- في التمييز بين تعظيم أهمية تكاثر النوع وما هو صواب(١٩). يبدو أن ويلسون في دعوته إلى أخلاق قائمة على الضروريات التطورية كان يناصر التخلي عن الضعيف والمستضعف، مما يثير شبح الموقف النازي من تحسين النسل. فكما سنرى، لم يعتبر موقف ويلسون هو الموقف الدارويني الأخلاقي. ومع ذلك، فإن محاولته الأولى، الشعبية للغاية، لتفسير الأخلاق بالانتخاب الطبيعي لم تفصل فصلًا قويًا بما فيه الكفاية بين ما هو حق وما هو نافع. كان واضحًا جدًا، في حالات أقل تطرفًا بكثير من مثال ما بعد الكارثة الذي قدمه كيشر، أن ضرورة تعظيم أهمية البقاء والتكاثر الجيني مناقض للالتزامات الأخلاقية الجوهرية للمجتمع(٢٠).

---

(19) Ullica Segerstråle, Defenders of the Truth: The Sociobiology Debate (Oxford: Oxford University Press, 2000). See also E. O. Wilson, Sociobiology: The New Synthesis (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).

(٢٠) حاول دوكينز وويلسون بشكل منفصل في السبعينات تفسير الأخلاق تطوريا، وكانت ردة الفعل قاسية للغاية ضد الكاتبين، لأن دوكينز فرّغ كلمة "إيثار" أو "أخلاق" بشكل عام من معناها المعتاد عند البشر، فاقتصر الإيثار على الإيثار المبرمج، أي إيثار تابع لعمل الجينات، إما بين الأقارب من أجل المصلحة، أو تبادلي بين الغرباء من أجل المنفعة، ورغم أن عمل ويسلون أدق ومختلف إلا أنه يصل إلى

بالطبع، كان من الممكن لويلسون أن يتابع الداورينية، حتى يصل إلى نتيجتها المنطقية، وأن يجادل لصالح التخلي عن تلك الالتزامات الأخلاقية المجتمعية التي تناقض الضروريات التطورية، لكن إذا كانت حجة الفصل الأول صحيحة، فلدينا بالفعل مبررات لمبادئنا الأخلاقية الأساسية.

ما نريده من الداروينى هو تفسير لكيف تكون قدراتنا (المتبعة للحقيقة وفقًا لافتراضنا) على التفكير الأخلاقي مثَّبتة في جهازنا المعرفي. وسيكون من غير المرضي على الإطلاق أن يجيب بادعاء أن الانتخاب الطبيعي يمكن أن يفسر سبب وصولنا إلى مجموعة *مختلفة* تمامًا من الأحكام الأخلاقية. فحقيقة أن الانتخاب الطبيعي يفسر مجموعة من الأحكام الأخلاقية التي لا نعتقدها، ولدينا كل الأسباب لعدم اعتقادها، لا تجعلنا نظن أن السؤال (D3) قد أُجيب عنه.

ينبغي أن أؤكد أنه لا أحد من المفكرين المذكورين في نقاش هذا الفصل قد أقدم على هذا الاقتراح. لا أحاول أن ألوث هؤلاء المفكرين بالإيحاء بأنهم متعاطفون مع الأخلاق النازية التي تمجد البقاء والتكاثر على حساب احتياجات وحقوق الأعضاء الضعفاء والمستضعفين في المجتمع. وإنما تتمثل حجتي في أن حقيقة نفورهم من اقتراح كهذا هي نفسها تعني أنهم يتشاركون في مجموعة أساسية ومبررة، -بناء على حجج الفصل الأول- من القناعات الأخلاقية التي تنبع من جهاز معرفي لا يمكن تفسير دقته بالانتخاب الطبيعي وحده.

نفس النتيجة. الفكرة هي أن هذا الإطار في علم النفس التطوري قائم على مغالطة منطقية أو مسلمة غير مبررة، وهي تعريف الأخلاق (التي يحاول تفسيرها) بطريقة تناسب هذا التفسير (رضا).

٢-٥-٣- التطور ومراجعة الأخلاق الداروينية

إن الرد الواضح الذي يجب على الدارويني الأخلاقي أن يقول به هو أنه في حين أن ضروريات البقاء الجماعي لا تتطابق مع الحقيقة الأخلاقية، فإنها تمثل أساسًا لهذه الحقيقة الأخلاقية.

قد يجادل الدارويني بأن البشر قد وصلوا الآن إلى مستوى التفكير الواعي في ما يتعلق بالأخلاق –الذي حال دونه الخرافات والدين في الواقع– حيث بإمكانهم الآن اختيار مجموعة من المعايير أكثر إنسانية من المعايير التي يولدها الانتخاب الطبيعي وحده. هذا هو الموقف الذي وصل إليه ويلسون عندما كتب ما يلي (عام ١٩٨٣):

"فقط من خلال اختراق الأساس المادي للفكر الأخلاقي والتأمل في معناه التطوري، سيكون لدى الناس القدرة على التحكم في حياتهم. وحينئذ سيكونون في وضع يمكنهم من اختيار المبادئ الأخلاقية وأشكال التنظيم الاجتماعي اللازمة للحفاظ على المبادئ"[٢١].

ويزعم ريتشارد دوكينز زعمًا مماثلًا في كتابه "وهم الإله"[٢٢]. والاقتراح الذي يقدمه الكاتبان هو أن القدرة البشرية على التفكر الأخلاقي يمكن أن تنبثق من الانتخاب الطبيعي ثم الاعتماد على نفسها، إزالة عناصر النظام القيمي الموروث بالعملية التطورية، تلك العناصر القاسية والتنافسية للغاية.

---

[21] Charles Lumsden and E. O. Wilson, Promethean Fire (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), 183.

[22] Richard Dawkins, The God Delusion (New York: Random House, 2006), 222.

إن هذا الرد غير مقنع. فكما رأينا، المكوّن الوحيد لقدراتنا الأخلاقية الحالية التي تُفسَّر دقته الشبيهة باليانصيب من خلال الانتخاب الطبيعي هو بالضبط المكون الذي يتبع البقاء والتكاثر الجمعي. ليس لدينا من نظرية الانتخاب الطبيعي –سواء في شكلها التكيفي "الساذج"، أو في نسختها الأحدث التي قدمها جولد وليونتن– تفسير لرجحان قدراتنا التي تولد الأحكام الأخلاقية *المتعارضة* مع ضرورة تعظيم أهمية تكاثر النوع. إذا كان ويلسون ودوكينز على صواب، فإننا نصحح المبادئ غير المناسبة التي منحها لنا الانتخاب الطبيعي من خلال الاعتماد على أجزاء أخرى من الجهاز المعرفي. وتكمن المشكلة في أن تقرير كل منهما لا يمدنا بأي تفسير لكون هذه الأجزاء الأخرى من جهازنا قادرة على تتبع الحقيقة الموضوعية الأخلاقية.

يوجد ردانِ متاحان أمام الدارويني الأخلاقي. كل منهما يسعى إلى تأصيل قدرتنا على الحكم الأخلاقي المتبع للحقيقة في قدرتنا على فهم مبادئ التفكير النظري[٢٣].

٢-٥-٤- هل الحقائق الأخلاقية تحليلية؟

يقول الرد الأكثر تطرفًا أن *كل الحقائق الأخلاقية الصحيحة* هي *عبارات تحليلية* (أي، هي عبارات يستلزم نفيها تناقض منطقي). إذا

---

[٢٣] لا يقصد المؤلف تصحيح أو تقييم هذه الآراء المتعلقة بالتفكير النظري، وإنما يقصد أنها معقولة من حيث المبدأ، حتى لو كان هناك انتقادات حاسمة ضد هذه الآراء، وبالفعل القدرات الإنسانية النظرية "أوسع" بكثير مما يطلبه الازدهار البيولوجي، وأول من سلط الضوء على هذا النوع من النقد في نظري هو نعوم تشومسكي، حيث بين أن اللغة الإنسانية تمد الإنسان بما لا يمكن للانتخاب الطبيعي تفسيره، ولا زال هذا النوع من النقد مستمرا في الأدبيات التطورية المعاصرة (رضا).

كانت الأحكام الأخلاقية عبارات تحليلية، فإن قدرتنا على المعرفة الأخلاقية تنبع مباشرةً من قدراتنا على التفكير الاستنتاجي. إذا صح ذلك، فإن الدارويني الأخلاقي يمكن أن يقدم بدقة تفسير قدراتنا المتبعة للحقيقة في ما يتعلق بالتفكير الأخلاقي الذي قدمته في ما يتعلق بالتفكير النظري في القسم ٢-٤-٢-.

يوجد فيلسوف يعتبر الحقائق الأخلاقية تحليلية وهو ريتشارد سوينبرن. قد يكون هذا بمثابة مفاجأة، لأن من غير المحتمل أن يقصد تقديم الموقف الدارويني. عندما يدعي سوينبرن أن الأحكام الأخلاقية تحليلية، فهو منشغل بمجموعة مختلفة تمامًا من الاهتمامات، أعني العلاقة بين ضرورة الحقيقة الأخلاقية والقدرة المطلقة للإله. ومع ذلك، فالادعاء الذي يقدمه هو بالضبط ما يحتاج إليه الدارويني.

يوضح سوينبرن موقفه على النحو التالي: بـ "الجملة الضرورية منطقيا أو التحليلية" هو يعني "جملة إنكارها لا يشير إلى أي شيء يكون من المتسق أن نفترض أنه يمكن أن يكون صحيحًا". وأعتبر أن سوينبرن يعني أن نفي الجملة يستلزم تناقضًا منطقيًا (أقوم بهذا الافتراض، ليس لمجرد أن هذا هو الاستخدام الفلسفي المعتاد، ولكن لأنه على هذه القراءة فقط تمد حجة سوينبرن الداروينية بنوع من الراحة. ما لم يكن مصطلح "تحليلي" يعني "ضروري منطقيًا"، فإن البشر سيحتاجون إلى نوع من القدرة المتبعة للحقيقة تختلف عن قدراتنا على التفكير النظري، من أجل تحديد العبارات الأخلاقية "المتسقة" وغير المتسقة).

يقدم سوينبرن الأمثلة التالية للحقائق الأخلاقية التحليلية المزعومة:

"من بين الحقائق الأخلاقية اللازمة، يتوقع المرء أن يجد مبادئ عامة للسلوك مثل تلك المبادئ التي يجب أن يهتم بها مع أطفاله، لا تعاقب البريء، لا تكذب (مع التأهيلات المطلوبة)"[٢٤].

من الصعب أن نرى كيف يمكن لهذه الأمثلة أن تتأهل (بالمعنى المعتاد) كحقائق تحليلية، لأنه لا يبدو أن هناك أي تناقض *منطقي* في التأكيد على أنه يجب على المرء ألا يهتم بها مع أطفاله، وأن هناك ظروفًا سوف نحتاج فيها إلى معاقبة البريء.

في الحالة الأولى، يبدو أنه لا يوجد أي احتمال مهما كان، لإعادة صياغة هذه العبارة كعبارة يجب أن يقبل بها المرء، وإلا سيقع في التناقض الذاتي.

وفي الحالة الثانية، العبارة الضرورية منطقيًا الأقرب هي أن "البريء لا يستحق العقاب". ومع ذلك، فإن هذه العبارة ستكون تحليلية فقط، لأنها لم تقدم أي تأكيد موضوعي. فهي لا تقول إن الناس الذين تصرفوا بطريقة معينة لا يستحقون العقاب، وإنما تقول إنه إذا كان التصرف بطريقة معينة يبقي المرء بريئًا، *فإن* هذا الشخص يستحق ألا يعاقب. والعبارة على هذا النحو لا تفيد شيئًا. أما المثال الثالث لسوينبرن (لا تكذب)، فقد سُلب منه المحتوى الموضوعي تحديدًا بحقيقة أن سوينبرن يحتاج إلى أن يضيف إليه (بقوله: مع التأهيلات المطلوبة).

---

(24) R. G. Swinburne, 'Duty and the Will of God', Canadian Journal of Philosophy 4 (1974): 217–18. This same argument is repeated in his The Coherence of Theism (Oxford: Clarendon Press, 1993), ch. 11, and Responsibility and Atonement (Oxford: Clarendon Press, 1989), 126 ff.

كما يلاحظ ماوسون T. J. Mawson، في نقد لحجة سوينبرن، "بالضرورة، إذا قام المرء بأي تأهيلات مطلوبة لجعل شيء ما ضروري منطقيًا، فإن هذا الشيء سيكون ضروريًا منطقيًا". ويتابع ماوسون تشريح موقف سوينبرن بمزيد من التفصيل:

"في المناقشة، ادعى سوينبرن أن التأهيلات المذكورة كانت تهدف إلى اعتبارها تأهيلات معطاة في "مفردات غير أخلاقية". ومع ذلك، إذا كان الأمر كذلك، فإن التأهيلات لا يمكن أبدًا أن تكون كافية لجعل من الضروري *تحليليًا/منطقيًا* أن لا يكذب المرء في ضوء تلك التأهيلات، تمامًا مثلما أن أي وصف للكواكب بمفردات غير رياضية لا يمكن أبدًا أن يكون كافيًا لجعل من الضروري *تحليليًا/منطقيًا* أن يكون هناك تسعة كواكب".

باختصار، يسعى سوينبرن إلى أن يحصل على كل شيء. فلأغراض جدله الأوسع، يحتاج إلى إظهار أن الحقائق الأخلاقية تحليلية (بحيث لا يفرض أي قيود على الإله، وهي قضية سنعود إليها أدناه في القسم ٧-٣-١-) وموضوعية (وإلا لا يمكن أن توجه أفعالنا):

"بالنظر إلى أن الحقائق الأخلاقية الضرورية [بالنسبة إلى سوينبرن] ضرورية تحليليًا أو منطقيًا، ومن ثم، لا يمكن أن توجه أفعالنا، إذ يجب ألا نتوقع بالتحديد أن تمدنا الحقائق الأخلاقية الضرورية بـ"مبادئ السلوك العامة". لماذا إذن يقترح سوينبرن أنها سوف تمدنا بتلك المبادئ؟ لماذا تعجز أمثلته المفترضة للحقائق الأخلاقية الضرورية عن توضيح نقطة أن الحقائق الأخلاقية الضرورية لا تنص إلا على العلاقة بين الأفكار الأخلاقية؟ الجواب هو أن سوينبرن يريد أن تقوم بعض

الحقائق الأخلاقية الضرورية بأكثر مما نسمح به، فهو يريد أن يمدد بعض الحقائق الأخلاقية الضرورية خارج نطاق العلاقات بين الأفكار وأن تنص على حقائق أخلاقية موضوعية"[٢٥].

إذا كانت الحقائق الأخلاقية تحليلية، فكل ما هو مطلوب من أجل الوصول إلى السلوك الواجب على البشر هو التحليل المنطقي. وتبين حجة ماوسون لِمَ هذا غير معقول. فالعبارات التحليلية تفتقر إلى المحتوى الموضوعي الذي تتضمنه الأحكام الأخلاقية بشكل واضح جدًا. لذا، فالسؤال الذي يطفو مرة أخرى على السطح أمام الداروينى الأخلاقي: كيف يمكننا أن نفسر حقيقة أن للبشر قدرات يمكنها أن تتبع هذه الحقائق الموضوعية؟

٢ـ٥ـ٥ـ نظرية هجين؟

الرد الأكثر تواضعًا المتاح أمام الدارويني الأخلاقي هو تطوير نظرية هجين في الأخلاق. وفق هذا التقرير، فإن الحقيقة الأخلاقية ربما تكون مولدة عن مبدأ أو مبدأين من المبادئ التركيبية القبلية وعمليتنا العادية للتفكير النظري. وقد دافع عن رأي كهذا روجر كريسب في كتاب "العلل والخير".

يستخدم كريسب عملية التوازن التأملي للدفاع عن مجموعة محدودة جدًا من المبادئ القبلية التركيبية، حيث يجادل بأن لدينا سببًا لزيادة السرور وتجنب الألم لأنفسنا وللآخرين. في رأي كريسب، هذه هي الأسباب النهائية للفعل.

---

[25] T. J. Mawson, 'God's Creation of Morality', Religious Studies 38 (2002): 4.

إن دفاعه عن هذه المبادئ يعالج السؤال (D1). يبدو أن الأخلاق التي يقدمها الساعية نحو المتعة قادرة على الإجابة عن السؤال (D2) والسؤال (D3)، لأنه يوجد أساس تطوري لأخلاق كريسب. من منظور بيولوجي، السرور والألم آليات قد تطورت من أجل إرشاد البشر لأشكال السلوك التي تزيد فرصهم في البقاء والتكاثر.

في دفاعه عن أخلاقيات المتعة، يجادل كريسب بأن العديد من الأشياء الأخرى التي نعتقد الآن أنها ذات قيمة مشتقة في نهاية الأمر من هاتين القيمتين الأساسيتين. والتحدي الواضح لهذا الموقف يشكله المثال الفكري الشهير الذي قدمه روبرت نوزيك Robert Nozick:

"*آلة الخبرة*: افترض أنه كان هناك آلة خبرة تمدك بالخبرة التي تريدها، حيث تمكّن متخصصون ماهرون في علم النفس العصبي من أن يحفزوا دماغك، بحيث تفكر وتشعر بأنك تكتب رواية عظيمة، أو تقرأ كتابًا شيقًا. سوف تطفو طوال الوقت في حوض، والأقطاب الكهربية متصلة بدماغك.. هل توافق؟ ما الذي يمكن أن يهمنا بخلاف شعورنا الداخلي؟"[٢٦]

يبدو أن مثال آلة الخبرة يبرهن ببرهان الخلف ضد الآراء التي تختزل القيمة الأخلاقية في حالات ذاتية. إن المثال الفكري لنوزيك مساهمة في عملية التوازن التأملية، حيث يذكرنا بأن الغالبية العظمى من البشر يمنحون أيضًا قيمة لأشياء أخرى غير هذه الحالات الذاتية. يجادل نوزيك بأن هذا المثال الفكري يظهر ثلاثة أشياء يجدهم البشر ذات قيمة. وهي:

---

[26] Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (Oxford: Blackwell, 1974), 42–3.

"(١) *الإنجاز*، فنحن نريد أن نحقق أشياءً معينة. (٢) *الشخصية*، فنحن نريد أن نكون نوعًا معينًا من الأشخاص. (٣) *الفهم الأصيل*، فنحن نريد أن نكون قادرين على الاتصال بواقع أعمق من الواقع الذي هو بالكامل من صنع الإنسان"[٢٧].

يقبل كريسب أن من يقول بمذهب المتعة ملتزم برأي معارض للبديهة مفاده أن الحياة المتحققة بالكامل في آلة خبرة هي حياة جيدة، ومن ثم، ليس للإنجاز والشخصية والفهم الأصيل سوى قيمة مشتقة. ويكمن دفاعه في أن القيمة المستقلة التي ننسبها إلى حالات لا متعة فيها تساعدنا على تعظيم قدر حالاتنا الجالبة للمتعة (ويسمى هذا "مفارقة المتعة").

وتفسيره لبديهياتنا التي لا تقوم على المتعة هو أننا تطورنا ككائنات تسعى إلى هدف وتستمتع بعملية تحقيق الأهداف. إنه يشير إلى أن الاعتقاد بالقيمة المستقلة لهذه الأهداف يمكن أن يزيد هو نفسه من تلك المتعة. ومع ذلك، فهذا لا يعني أن هذه الأهداف *لها* قيمة مستقلة، لأن "هناك منظورًا خارجيًا آخر يأخذ في اعتباره اعتقاداتنا القيمية غير القائمة على المتعة، وهذا يتضمن النظر في أصلها التاريخي". فمثلًا، يفسر كريسب اعتقادنا بالقيمة المستقلة للإنجاز كما يلي:

"غني عن القول إن القيم التي يحملها كل منا تتشكل على الأقل بشدة من خلال الممارسات الثقافية والاجتماعية التي وجدنا أنفسنا فيها في سن

---

(27) The three terms in italics are used by Roger Crisp in his paper 'Hedonism Reconsidered' (delivered to the Minnesota Interdisciplinary Workshop on Well-Being, 24–6 October 2003),15, online at :
http://www.utilitarianism.com/hedonism-reconsidered.html

مبكرة للغاية. لمواقف الآخرين -بخاصة مواقف آبائنا التي تنطوي على الثناء واللوم- تأثير كبير على ما يصل إلينا من قيم. عند هذه النقطة، يمكننا أن نعود فنركز على تطور القيم البشرية ككل من أصولها في مجموعات أو مجتمعات مختلفة جدًا عن مجتمعنا. سيكون من المستغرب، إذا لم تتأثر القيم البشرية إلى حد ما بمواقف أسلافنا الصيادين وجامعي الثمار في العصر الحجري... فأصحاب الإنجاز الأكبر في هذا المجال –الذين يجلبون المزيد من اللحوم أو عيش الغراب أو الفواكه– سيُكافئهم زملاؤهم، جزئيًا بحصة أكبر من المنافع المتاحة، لكن أيضًا بتقدير ومكانة داخل المجموعة".

إن تفسير كريسب مقتصد عن عمد، فهو يهدف إلى تقويض المعتقدات التي يقدم تقريرًا عنها. ويختم بالسؤال:

"ألا يمكن أن يكون تقديرنا للإنجاز مثالًا على نوع من الخداع الجمعي، بتجذره في الممارسات الاجتماعية اللافكرية إلى حد كبير لأسلافنا البعيدين"؟[٢٨]

يبدو أن هناك تناقضًا في موقف كريسب. فحقيقة أن هناك قصة تطورية تفسر تقديرنا للإنجاز، تُؤخذ كسبب للتفكير في أن الإنجاز ليس ذا قيمة حقيقية. ألا يمكن أن تُستخدم الحجة نفسها ضد تقييمنا للمتعة، حيث تتوفر قصة تطورية مماثلة؟

يرد كريسب على ذلك بما يلي:

"مرة أخرى، هناك قصة تطورية يجب سردها عن أصولها.

---

(28) Roger Crisp, Reasons and the Good (Oxford: Oxford University Press, 2006), 121–2.

لكن بالتأمل في منزلتها كقيمة، تبدو أقل عرضية واعتمادًا على آراء الآخرين. إن القيم التي يذكرها نوزيك نسبية ثقافيًا للغاية: فيبدو أن بعض الثقافات ظهرت دون الفردية individuality (ومن المفترض أنه يمكن للمرء أن يسرد قصة تطورية حول تطور القيم اللافردية والمجتمعية). كل البشر سعوا دائمًا، بطرق مختلفة، إلى المتعة وتجنب الألم"(٢٩).

يبدو هذا، كتعميم تجريبي، محل شك. إذا كانت عالمية القبول هي المعيار، فإن مشكلة كريس هي أن مذهب المتعة يخالف أخلاق الدرجة الأولى لكل الثقافات. ففي حين أنه قد يكون هناك شكوك بشأن أنواع معينة من التفاعل مع أشخاص آخرين حقيقيين وبشأن الإنجازات التي لها قيمة، فإن هذه الأخلاق تبدو كأنها قيم بشرية عالمية.

وبإلحاح أكثر، يحتاج كريسب إلى تقرير أعم عن الطبيعة المتبعة للحقيقة لحدوسنا الأخلاقية. في حالة الحدوس التي يستند إليها نوزيك، يعتقد كريسب أن حقيقة أنه يمكننا أن "نسرد قصة تطورية" تقوض ادعاء أن هذه الحدوس حقيقية. والسبب الوحيد وراء أنه يضع ثقة أكبر في حدوسنا المتعلقة بالمتعة والألم هو أنه "بالتأمل نجد أن منزلتها كقيمة أقل عرضية". ولكن كيف يمكننا أن نوضح القدرة على اتباع الحقيقة لهذه العملية "التأملية" في حد ذاتها، التي تعتمد على الحدوس الأخلاقية وكذلك التفكير النظري؟

يكون السؤال أكثر وضوحًا عندما نأتي لمناقشة كريسب للعدالة التوزيعية. مرة أخرى، إنه يسعى إلى البناء على عدد محدود من المبادئ القبلية التركيبية لتوزيع متطلبات الرفاهية التي نجدها معقولة حدسيًا. في

(29) Crisp, 'Hedonism Reconsidered', 17.

القيام بذلك، يمدنا نقاشه بمثال جيد على عملية التوازن التأملي[30]. لكن كريسب لا يقدم أي تفسير، لأن الانتخاب الطبيعي سيؤدي إلى مجموعة دقيقة من المبادئ القبلية التركيبية للعدالة التوزيعية. إن مبادئ العدالة التوزيعية التي يدافع عنها كريسب لن تزيد دائمًا التكاثر البشري، وهو نفسه لم يدَّعِ أنها ستزيد التكاثر. مرة أخرى، نحن نواجه المعضلة المبينة في القسم 2.5.3. فإما أن نتخلى عن بعض التزاماتنا الأخلاقية الأكثر أساسية ذات الدرجة الأولى في ما يتعلق بحماية الضعفاء والمستضعفين، وإما نصحح المبادئ غير المناسبة أخلاقيًا النابعة من ضرورة زيادة فرص البقاء والتكاثر، ويمكننا *ذلك* فقط باستخدام الأجزاء "الشبيهة بالركنيات" من جهازنا المعرفي. وكما رأينا، ليس لدينا أي تفسير لكيف تكون هذه "الركنيات" متبعة للحقيقة.

٢-٥-٦- الأخلاق كتطبيق للتفكير النظري؟

حتى الآن، بحثت احتمالين فقط: (أ) الحقائق الأخلاقية تحليلية. أو (ب) أنها تُدرك من خلال ملكة مختلفة عن التفكير النظري. وقد تابعت ماوسن في المجادلة ضد (أ)، وزعمت أنه من وجهة نظر تطورية، ستكون الملكة التي يطلبها الاحتمال (ب) "ركنية"، ومن ثم، لن يكون لدينا تفسير لموثوقيتها. هل هناك احتمال ثالث؟

هل يمكن أن يكون التفكير الأخلاقي *فقط* تطبيقًا لقدراتنا على التفكير النظري في موضوع جديد؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن الفجوة التفسيرية سوف تختفي تمامًا. رغم أن القدرة على التفكير الجيد في الأخلاق قد لا تكون بحد ذاتها مفيدة انتخابيًا، فإن قدرتنا على إدراك الحقائق الأخلاقية

(30) Crisp, Reasons and the Good, ch. 6.

سوف يُفسَّر الآن بحقيقة أن قدرتنا الأعم على التفكير مفيدة انتخابيًا. على هذا التقرير، فإن التفكير الأخلاقي (حتى إن لم يكن، *خلافًا* لسوينبرن، مسألة إدراك حقائق تحليلية) متماشيًا تمامًا مع التفكير النظري المعقد. فكل منهما من الأنشطة غير المفيدة انتخابيًا في حد ذاتها، لكن شارك البشر في انتشار القدرة على التفكير الجيد التي تطورت، لأنها كانت مفيدة انتخابيًا عند تطبيقها في موضوعات أخرى.

إذا كان التفكير مجرد عملية ميكانيكية، فإن تطبيقه على مجال موضوع جديد سيكون ببساطة "فعل الشيء نفسه"، وموثوقيته في منطقة التفكير النظري يمكن أن تتحول إلى مجال التفكير العملي. لكن -كما سأجادل بإسهاب في مناقشاتي لسكانلون وفوت Fooot وماكدويل- ينطوي التفكير الأخلاقي على قدرات معرفية مختلفة بوضوح شديد عن التفكير النظري. فتطوير الحساسية للعلل الأخلاقية يعد عملية مختلفة تمامًا عن تعلم أن تكون مفكرًا نظريًا ممتازًا، ويمكن للمرء أن يكون مفكرًا نظريًا ممتازًا ولديه حساسية أخلاقية للسيكوباتية. وتحديدًا بسبب أن التفكير الأخلاقي ينطوي على هذا النوع من الاستجابة (الوجدانية، التشارك العاطفي) للموضوع يجادل كُتاب مثل بلاكبيرن وجيبارد Gibbard بذلك لصالح الذاتية الأخلاقية. في الفصلين الرابع والسادس، سوف أجادل بأن استنتاجهم خاطئ، وأن هذا النوع من التشارك العاطفي جزء من كيفية إدراك العلل العملية. لكن تحديدًا، لأن التفكير العملي يتضمن هذا النوع من التشارك العاطفي (ونحن نشترط، خلافًا لماكدويل، الفضيلة من أجل إدراك المشهد الأخلاقي)، ليس من المعقول وصف التفكير العملي بأنه تطبيق لنفس قدرات التفكير النظري التي منحها لنا التطور. فهناك قدرات مختلفة متضمنة في التفكير العملي، وهذه

القدرات، من حيث التفسير التطوري، ليست سوى "ركنيات". وبالنسبة إلى الفيلسوف العلماني، دقة هذه القدرات تظل مسألة حظ لا يمكن تفسيره.

٢-٦- نتائج

عندما يُسأل عن سبب امتلاك البشر لقدرة تتبع الحقيقة، يكون هناك ردان واضحان متاحين للمنظّر العلماني. أحدهما هو أن ينكر الحاجة إلى إجابة، والآخر هو تقديم الانتخاب الطبيعي كتفسير. قدم هذا الفصل حجة بديهية ضد كل رد منهما. لقد جادل هذا الفصل بأن كون هذا النوع من التفسير مطلوبًا هو أمر مشروع، لأن هذا النوع من التفسير تحديدًا متاح في ما يتعلق بالقدرات البشرية على تتبع أنواع أخرى عديدة من الحقائق. وجادل أيضًا بأن الانتخاب الطبيعي (الذي يفسر هذه القدرات الأخرى) غير قادر على تفسير الإدراك البشري لهذا النظام الأخلاقي الموضوعي. بالموارد المحدودة المتاحة للداروينى، لا يمكن تفسير دقة الحدوس والالتزامات الأخلاقية التي تقودنا إلى الاهتمام بالضعفاء والاعتراض (في مثال كيتشر) على الاغتصاب التالي للكارثة. لا يبدو أن حدوسنا الأخلاقية قابلة للاختزال في التصور المجرد الذي مفاده أن متعة الإنسان وبقاءه وتكاثره لهم قيمة ولا يبدو أن حدوسنا الأخلاقية مأمونة بأي عمل يمكن أن تؤديه قدراتنا على التفكير النظري بهذا التصور المجرد.

واقتراح دوكينز بأن نعتمد على مواردنا الداروينية لا يمكن تحقيقه.

تُظهر هذه الحجج أن بإمكاننا "الاعتماد على أنفسنا" فقط، لأن لدينا قدرات متبعة للحقيقة في ما يتعلق بنظام أخلاقي موضوعي لا يمكن للانتخاب الطبيعي أن يفسره.

قدم هذا الفصل فقط حجة بديهية لوجود هذه الفجوة التفسيرية. ويبقى هناك مجموعة كاملة من الردود متاحة للفلاسفة العلمانيين. وستسعى هذه الردود إلى تقدير الحجج التي رسمتها في الفصل الأول (لاعتبار المبادئ الأخلاقية موضوعية وغير قابلة للاختزال في مبادئ لا-أخلاقية) مع سد الفجوة التفسيرية المحددة في هذا الفصل. وسننتقل الآن إلى أفضل وأبرز ما قدمه هؤلاء الفلاسفة العلمانيون.



الجزء الثاني
الردود العلمانية

كما رأينا، يجب أن ترد النظريات الميتا-أخلاقية على تيارين متنافسين: أحدهما هو المذهب الموضوعي والآخر هو المذهب المقتصد أنطولوجيًا. رسمت النظريات التي تبرز في هذا الكتاب من خلال الموازنة بين هذه القوى (انظر الشكل ٢). في نهاية أحد المحورين نجد "نظرية الخطأ"، وفقًا لها تمثل لغة الموضوعية خطأ ميتافيزيقيا. وفي المحور الآخر، هناك المواقف (التي سنبحثها في الجزء الثالث) والتي تقرّ للكون ككل بأنه ذو غرض.

بين هذين النقيضين تكمن مجموعة واسعة من المواقف، بعضها أكثر استجابة لتيار معين دون الآخر. والقاسم المشترك لها هو محاولة المعاملة بإنصاف لالتزاماتنا الأخلاقية القبلية وتجنب نسبة الغرض للكون ككل.

كما شرحت في الفصل الثاني، يبدو أن الجمع بين الموضوعية الأخلاقية الكاملة وتقرير لا غرضي عن الكون إشكالي، لأن هذا الجمع يبدو غير قادر على تفسير قدرة البشر على تشكيل اعتقادات متعلقة بالقضايا الأخلاقية تتبع (وفقًا لهذا التقرير) حقيقة مستقلة تمامًا. بين نظرية الخطأ وهذا المذهب الموضوعي تكمن مجموعة من المواقف، موضحة في الشكل ٢.

وفي الجزء الثاني من هذا الكتاب، أتساءل عما إذا كان أي من هذه

المواقف التوسطية يمكنه تجنب المشكلات التي تواجه المنافسين الأكثر تطرفًا.

من بين هذه المواقف التوسطية، اخترت أن أبدأ بتلك المواقف الأقل موضوعية، لأن هذه المواقف لا تفترض نظامًا أخلاقيًا مستقلًا أنطولوجيًا، فإن تقريراتها هي على الأقل من المرجح أن تولد "فجوة تفسيرية". في الفصل الثالث والرابع، أتساءل عما إذا كان بإمكان هذه المواقف أيضًا أن تتعامل بعدل مع تيار الموضوعية، ومن ثم، مع تلك السمات المميزة لخطابنا الأخلاقي اليومي التي لا يمكن الاستغناء عنها تفكريًا.

التقرير الغرضي
الإيمان بإله
مذهب الغرض الحسن (رايس / ليزلي)

التقرير (العلماني) اللاغرضي عن الكون
المذهب الموضوعي (كريسب / سكارلون لاحقا)
المذهب المضاد للاواقعية (ماكدويل)
شبه الواقعية الأخلاقية (بلاكبيرن / جيبارد)
نظرية الخطأ (ماكي)
الطبيعانية (نوت)
البنائية (كورسجارد/ سكارلون سابقا)

الاعتراض : موقف يولد "فجوة تفسيرية"
الاعتراض : حجة عدم إمكان الاستغناء تفكريًا

« تيار المذهب الموضوعي
تيار الاختزالية »

الشكل ؟ : خريطة للنظريات الميتا-أخلاقية، والاعتراضات المطروحة على المواقف المختلفة

الفصل الثالث : بدائل الواقعية
سيمون بلاكبيرن وآلان جيبارد

٣-١- مقدمة

"*ما يجب فعله* يشبه الواقع على نحو لافت في سلوكه. هذه ليست حقيقة ميتافيزيقية خام، وإنما نتيجة معقولة للتخطيط واتخاذ القرار. فنحن كائنات فاعلة، في لغة الفيلسوف، يمكنها أن تفكر في طرق اتخاذ القرارات. أي شخص يفكر في ما يجب فعله هو متلزم بشيء ما يشبه حقائق ما يجب القيام به. يلزمنا العقل بالتفكير في ما يتعلق بما يجب أن نقوم به قطعًا".

ألان جيبارد، التفكير في كيفية العيش[1].

٣-١-١- شبه-الواقعية في الأخلاق

سيقيم هذا الفصل نظرية الأخلاق التي طورها سيمون بلاكبيرن وألان جيبارد. كما يشير الاقتباس أعلاه، هما يتخذان تيار الموضوعية الأخلاقية جديًا. جيبارد وبلاكبيرن على دراية بالفعل باعتبارات "ما يشبه الحقيقة" التي نستند إليها في تفكرنا العملي. ورغم أنهما يحترمان (ما يسميه بلاكبيرن) "قواعد التفكر العملي التي تبدو واقعية"، فإنهما يسعيان إلى تقليل تضميناتها الميتافيزيقية إلى الحد الأدنى. يختلف بلاكبيرن وجيبارد في الميتافيزيقا الأوسع. بالنسبة إلى بلاكبيرن،

---

(1) Allan Gibbard, Thinking How to Live (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 5.

هذه النظرية في الأخلاق جزء من مشروع "شبه واقعي" يغطي مجالًا أوسع من الفكر الإنساني[2]. وبالنسبة إلى جيبارد، فهو على النقيض، فتركيزه بالكامل على الأخلاق[3]. وفي هذا المجال الأضيق، يقتصر تركيز هذا الفصل.

خلال الجدلية العامة لهذا الكتاب، لجيبارد وبلاكبيرن أهمية خاصة. انطلق كل فيلسوف منهما للرد على كل من التيارات المتضاربة المحددة في المقدمة. من بعض الجوانب، من الصعب أن نعرف بالضبط المكان الذي نضع فيه هذا الموقف (أو المواقف) فيظهر في المخطط أعلاه، لأن هدف هؤلاء المفكرين هو تطوير تقرير يتمتع بمزايا المواقف الأخرى، ويتجنب اعتراضاتي (الموضحة بالخط المائل).

سينكر جيبارد وبلاكبيرن اعتبار عملهما مجرد محاولة لتقديم حل وسط بين هذه التيارات المتنافسة. ورأيهما هو أن علم النفس الأخلاقي وكذلك التحفظ الميتافيزيقي يؤديان إلى الابتعاد عن الموضوعية الكاملة. تحديدًا، لأن الخطاب الأخلاقي يدور حول الدافع والفعل، وهما يعتقدان أنه من الخطأ اعتباره مشروعًا وصفيًا.

تقع التقارير التي طورها جيبارد وبلاكبيرن في تقليد أوسع بعنوان المذهب التعبيري expressivism، الذي يعتبر (ما نسميه) "حقيقة

---

(2) Simon Blackburn, 'Errors and the Phenomenology of Value', in his Essays in Quasi- Realism (Oxford: Oxford University Press, 1993), 152–3. See also his Ruling Passions (Oxford: Oxford University Press, 1998).

(3) Gibbard, 'Critical Notice of Essays in Quasi-realism', Mind 105(418) (1996): 331–5.

أخلاقية" على أنه قد تشكل من عواطفنا ومشاعرنا. وهو يقف على النقيض من المواقف التي طورها تيم سكانلون Tim Scanlon وكريستين كورسجارد Christine Korsgaard (سنناقش هذه المواقف في الفصل التالي) التي تركز على دور العقل في التفكير الأخلاقي. يشرح بلاكبيرن هذا التباين في مراجعته في صحيفة نيويورك تايمز لعمل سكانلون: "ما ندين به لبعضنا بعضًا What We Owe to Each Other" عام ١٩٩٨:

"عندما يكون لسمة ما أهمية في تفكير الناس، يمكننا أن نقول إنهم يرونها علة، لصالح أو ضد، مسار معين للفعل.

أي طرف من طرفي المعادلة يفسر الآخر؟ هل أهمية [العاطفة] تأتي أولًا وتفسر ما المقصود برؤية شيء كعلة؟

في هذا الجانب نجد فلاسفة مثل هيوم والقديس أوغسطين، الذي كتب أن "في جذب الإرادة والحب يظهر قيمة كل شيء يتم السعي إليه أو تجنبه، ويتم التفكير فيه بوصفه أكبر أو أقل قيمة".

على الجانب الآخر، نجد الفلاسفة المؤيدين لأفلاطون، وأرسطو وأحيانًا كانط. فهم يعتقدون أن طبيعتنا العاطفية تخضع بالكامل لسيطرة الحقيقة والعقل. أبولو يحكم ديونيسوس. ومشكلة هذه الصورة الشمسية هي أن سيطرة أبولو غير معقولة، لأن المعتقدات التي لا تتعلق بالعالم الطبيعي يمكن الاستغناء عنها بشكل بارز. لماذا يجب أن نهتم بأي شيء من المفترض أن هذه المعتقدات تمثله؟ وإذا فعلنا كذلك، ألن يكون هذا الاهتمام بحد ذاته تدخلًا من الظلام، من ديونيسوس؟ وفقا لجانب أوغسطين ليس هناك أي إشكال: فنحن نتحدث عن علل تعكس حقيقة أننا

نهتم بالفعل"[٤].

تواجه الفلسفة "الديونيسوسية" التحدي التالي: كيف يتجنب متبع هذه الفلسفة الاستنتاج القائل بأن ما نسميه "الحقيقة الأخلاقية" يختلف باختلاف توجهاتنا وعواطفنا؟ قدمت حجج الفصل الأول حجة بديهية للاعتقاد بأن أبولو يحكم ديونيسوس. إن التزاماتنا الأخلاقية الأساسية، ليس أقلها استنكارنا للشرور مثل الهولوكوست، تجعلنا غير مستعدين للاعتقاد بأن الأخلاق تختلف باختلاف الأشياء التي نهتم بها. نحن نهتم بمنع الإبادة الجماعية تحديدًا بسبب شرها، وإذا تغيرت اهتماماتنا فلا نفترض أن الشر سيتغير. فقط نحن وخصائصنا الأخلاقية هما ما يتغير. فقد نصبح فاسدين أخلاقيًا.

من الدوافع المهمة وراء شبه الواقعية هو الحاجة إلى استيعاب مثل هذه الرؤى، لبناء تقرير يقول بـ"الحقيقة الأخلاقية" في ما يتعلق بأحداث مثل الهولوكوست. وفي حين أن جيبارد لا يستخدم مصطلح "شبه الواقعية" (باستثناء إشارته إلى عمل بلاكبيرن)، فإنه يكتب "بدرجة ملحوظة من الاتفاق" مع المذهب شبه الواقعي في مجال الأخلاق. ولذلك، سأستخدم مصطلح "شبه الواقعية" للإشارة إلى موقف كل فيلسوف منهما.

٣-١-٢- هدف ومحور هذا الفصل

في هذا الفصل، سأجادل بأن مذهب شبه الواقعية في الأخلاق لا يمكن أن يصون الالتزامات الأخلاقية الأساسية التي دافعت عنها في الفصل

---

[4] Simon Blackburn, 'Am I Right?', The New York Times, 21 Feb. 1999.

الأول (بالطبع هناك اعتراضات أخرى على المذهب شبه الواقعي، أبرزها التي قدمها جيش P. T. Geach، لكن حجة هذا الفصل من المتعمد أن تكون مستقلة عن هذه الاعتراضات[٥]. سينصب اهتمامي الوحيد على ادعاء أن المذهب شبه الواقعي يترك الحقيقة الأخلاقية متقلبة مع الاختلافات التي تحدث في المشاعر البشرية والأعراف الثقافية).

٣-٢- المذهب شبه الواقعي وما هو مغاير للواقع

صُمّم المذهب شبه الواقعي في الأخلاق لتجنب النوع التالي من الأمثلة الأخلاقية البغيضة المغايرة للواقع:

(٤) إذا وافقنا على تعذيب طفل، فسيكون ذلك تصرفًا جيدًا، بينما نبقي على أنطولوجيا الأخلاقي عند الحد الأدنى.

إن المذهب يحقق الهدف الأخير من خلال اعتبار "الحقيقة الأخلاقية" لا تتشكل بأي شيء متجاوز للحقائق التجريبية حول اهتمامات البشر وعواطفهم. كيف ولِمَ يحقق المذهب الهدف السابق؟

غالبًا ما يُستشهد بعبارات مثل (٤) كجزء من برهان الخلف ضد المواقف التي لا تقول بالموضوعية الكاملة في الأخلاق. تقول الحجة إنه إذا كانت هذه المواقف صحيحة، فإن الأخلاق ستكون إشارية

---

[٥] هذه المشكلة مشروحة بتوسع في:
P. T. Geach, 'Assertion', Philosophical Review 74(4) (1965): 449–65, and John R. Searle, 'Meaning and Speech Acts', Philosophical Review 71(4) (1962): 423–32.
ويخصص جيبارد الفصل الثالث من كتاب "التفكير في كيفية العيش" لمواجهة الاعتراض، وهو مبحوث في عمل بلاكبيرن:
Essays in Quasi-Realism, 152f.

indexical علـى نحـو خفـي. فمـثلًا، عنـدما أقـول "اسـمي (أنجـوس)"، فسيكون مـن الغريـب أن يـرد علـيَّ أحـدهم بقولـه: "لا، لـيس اسـمي هـو (جاك)"، لذلك (على تحليل ذاتي ساذج)، قولي إن "X خير" لا يتعارض مع قول جاك "X شرّ"[٦].

لماذا يجب أن يشعر بلاكبيرن وجيبارد بالقلق من تهمة الإشارية؟ ألا يمكنهما ببساطة قبولها؟ مثل هذا الرد غير ممكن نظرًا لحجة عدم إمكان الاستغناء تفكريًا الموضحة بإيجاز في الفصل الأول. يعتمد التفكر الأخلاقي على افتراض وجود حقيقة واقعية تتعلق بأنواع السلوك المقبولة وغير المقبولة. أحد الأمور الرئيسة التي نقوم بها جميعًا في التفكر العملي هي محاولة الوصول إلى هذه الحقيقة الواقعية. وفي هذا التفكر، نحن نحكم على رغبات تلك السلوكيات والتوجهات السائدة في مجتمعنا من خلال معيار (على الأقل لأول وهلة) مستقل عن تلك الرغبات والتوجهات. أي نظرية تستلزم (٤) ستقوض تمامًا هذا النوع من التفكر الأخلاقي، لأنه إذا كانت هذه النظرية صحيحة، *فأيًا ما كان* الاستنتاج الذي توصل إليه البشر في هذا التفكر سيكون "صحيحًا". تدعي شبه الواقعية الأخلاقية أن (٤) يجب أن نفهمها كعبارة *داخل* الأخلاق، حيث ينكر جيبارد وبلاكبيرن أنه يلزم أن نعتبرها تأكيدًا ميتا أخلاقي من درجة أعلى. عندما تُعتبر هذه العبارة كادعاء أخلاقي من الدرجة الأولى، فبإمكان جيبارد وبلاكبيرن أن يتفقا مع مؤيد المذهب الموضوعي في أن (٤) غير معقولة وبغيضة في الواقع. تمامًا، كما أنه لا مجموعة جذابة من المبادئ الأخلاقية سوف تدعي:

---

[6] Cf. Nick Zangwill, 'Quasi-Quasi-Realism', Philosophy and Phenomenological Research 1(3) (1990): 586.

(٥) إذا كان الطفل له شعر أحمر، فسيكون تصرفًا جيدًا أن نعذبه.

لذلك، لا توجد مجموعة من المبادئ تعطي قيمة أخلاقية بالنسبة إلى اقتناعي المتغير. تضم المبادئ التي يجب على الشخص المحترم أن يعتمدها:

(٦) أيًا كان شعورنا حول تعذيب الطفل، فإن هذا التعذيب تصرف شرير.

٣-٢-١- دوركين وشبه الواقعية الأخلاقية

نظرًا لأن جيبارد وبلاكبيرن قد قرآ (٤) و(٥) و(٦) كعبارات داخل أخلاق الدرجة الأولى، فإنهما يقبلان بترحيب العديد من التأكيدات التي أدلى بها موضوعيون مثل رونالد دوركين. لذلك، هما قبلا، مثلًا، بما يلي (بكلمات دوركين):

"ادعاء أن الإجهاض خطأ موضوعي يبدو معادلًا، في الخطاب اليومي... [لادعاء] أن الإجهاض سيظل خطأ، حتى لو لم يكن هناك أحد يعتقد أنه كذلك... فالإجهاض خطأ واضح تمامًا، وليس خطأ فقط، لأن الناس يعتقدون أنه كذلك"[٧].

يعتقد دوركين أن مثل هذه التأكيدات تلزمنا بوجود نظام أخلاقي "موضوعي". هذا هو الموضع الذي يفترق فيه عن مؤيدي شبه الواقعية الأخلاقية. يتفادى سيمون بلاكبيرن حجة دوركين على النحو التالي:

"إن موقف دوركين أقل قوة مما يبدو عليه لأول وهلة... فخطابة

---

[7] Ronald Dworkin, 'Objectivity and Truth: You'd Better Believe It', Philosophy and Public Affairs 25(2) (1996): 98.

"المذهب الواقعي" لم تعد تحدد موقفًا معينًا، ولا تقدم سوى طلاسم... الافتراض بأن هناك حقيقة موضوعية في الأخلاق [بمجرد تأسيس المذهب شبه الواقعي]، لا يمكن إلا أن يكون بمثابة ملخص لـ[مجموعة من الادعاءات ذات الدرجة الأولى]...ويصبح فصلًا طويلًا long disjunction لادعاءات مثل: "العبودية خاطئة: هذا أمر صحيح بلا شك، أو العبودية مسموح بها، هذا أمر صحيح بلا شك، أو الإبادة الجماعية سيئة، هذا أمر صحيح بلا شك، أو الإبادة الجماعية جيدة، هذا أمر صحيح بلا شك، أو..."(٨)

وفقًا لبلاكبيرن، يبذل الموضوعيون مثل دوركين محاولة عقيمة جوهريا للوقوف خارج التزاماتنا الفعلية، ومع ذلك، يستخدمون لغة تقييمية. وهذه المحاولة عقيمة، لأن المفردات الأخلاقية تكون ذات معنى فقط في إطار تلك الالتزامات الحية. عندما "أتجول العوالم الممكنة" وأسأل عما هو الصحيح (من الناحية الأخلاقية) إذا كان لدي التزامات مختلفة، فإن الإجابة الوحيدة التي لها معنى تتعلق بالموقف المتخيل الذي أتخذه (الآن، بالتزاماتي الحالية). ولذلك، إذا تخيلت نفسي أقبل بالتعذيب، فسأمقت بالطبع ما أتخيله: "فإذا قبلت *ذلك* دائمًا، فسأكون شخصًا بغيضًا للغاية!" هذا هو ما يجعل، في نظر شبه الواقعي، تهديد الواقع المغاير كاذبًا. نظرًا لأن العبارات الأخلاقية يُعبَّر بها دائمًا من داخل التزاماتنا، فإن (٤) لا يمكن قراءتها كادعاء أخلاقي من الدرجة الأولى، وقراءتها على هذا النحو هو ادعاء سيرفضه بوضوح كل شخص محترم. يواصل بلاكبيرن لشرح موقفه، واختلافه عن موقف دوركين، بتفصيل

---

(8) Blackburn, Ruling Passions, 296.

أكثر. إنه يخبرنا بأنه ليس هناك اختلاف حقيقي بين هذه العبارات الثلاثة:

(٧) العبودية منظومة سيئة.

(٨) رأيي هو أن العبودية منظومة سيئة.

(٩) العبودية منظومة سيئة. هذا مجرد just رأي لي.

لن يقبل الموضوعيون أمثال دوركين بذلك بوضوح. وكما يلاحظ بلاكبيرن، هم "يتراجعون مذعورين" عن (٨) كتوضيح لـ(٧). ويدعون أن التوضيح الصحيح لـ(٧) هو:

(١٠) العبودية منظومة سيئة. هذا رأي يعكس نظامًا عقليًا order of reason مستقلًا.

يرفض بلاكبيرن هذه العبارة الأخيرة، قائلًا إنها "غير متسقة تقريبًا، لأنه ليس لدينا تصور لطبيعة هذا النظام المستقل". في الممارسة -كما يدعي بلاكبيرن- تقترب (٨) من أن تكون هي نفسها (٧). إنها ليست "جزءًا من عملية الوصف الذاتي النفسي... وإنما طريقة لتقديم الحكم نفسه". العبارة (٩) نوع من العبارات التي سوف يريد النسبوي أن يقولها. وفقًا لشبه الواقعية الأخلاقية، نحن لسنا بحاجة إلى اللجوء إلى الميتافيزيقا لمقاومة النسبوي. فالنسبية -كما يزعم بلاكبيرن نفسه- قد دُحضت بالإشارة إلى أن كلمة "مجرد just" في العبارة مجرد حشو:

"الكلمة... تلمح إلى تقابل بين شيءين: فرأينا يقابل شيئًا ما جيدًا أو أفضل. لكن ما هو الجيد أو الأفضل المتصور؟ إذا كان النسبوي يقول بأن رأينا مجرد في مقابل الرأي الجيد أو الأفضل هو الذي يوافق على

العبودية، فنحن في نزاع أخلاقي بكل تأكيد. لكن الأمر متروك له، لتحديد هذا الرأي الجيد أو الأفضل والدفاع عنه، وهذا ما سنعرف أنه غير قادر على فعله، لأننا على يقين من أن العبودية منظومة سيئة. إذا كان يقول إنه مجرد رأي لنا في مقابل رأي الآلهة، أو الرأي الموضح في [(١٠)]، فإنه في حالة من سوء الفهم لما يمكن أن يكونه أي رأي"[٩].

يقصي الحكم الأخلاقي ذو الدرجة الأولى المعبَّر عنه بـ(٧) و(٨) إمكانية أن تغيرًا ما في عواطفنا يجعل العبودية منظومة جيدة أو تعذيب الطفل تصرفًا جيدًا. ويلاحظ بلاكبيرن بشكل صحيح أن العبارتين التاليتين لا يمثلان معنى واحدًا:

(١١) رأينا هو هذا (ما لم نغير تصورنا عنها): العبودية منظومة سيئة.

(١٢) رأينا هو هذا: العبودية منظومة سيئة ما لم نغير تصورنا عنها.

٣-٢-٢- إمكانية "نظام عقلي موضوعي"

ما الذي علينا كي نقيم حجة بلاكبيرن؟ لا يمكننا قبول ادعاء بلاكبيرن أن الموضوعي الأخلاقي "في حالة من سوء الفهم لما يمكن أن يكونه أي رأي". توضح الحجة المعروضة في الفصل الأول لوجود مبادئ موضوعية للتفكير النظري أن لدينا مفهومًا لما يكون عليه "نظام عقلي مستقل". عندما "يتراجع مذعورًا" الواقعي عن ادعاء أن:

(٩) العبودية منظومة سيئة. هذا مجرد رأيي.

---

[9] Blackburn, Ruling Passions, 305.
أستخدم نفس القضايا مثل بلاكبيرن، لكن أعيد ترقيمها لتنسجم مع بقية هذا الفصل.

فبإمكانه تجسيد التباين الذي يشار إليه بين "مجرد" رأي وشيء ما أكثر من الرأي.

في حالة التفكير النظري، يمكن لـ"الرأي" أن يطمح إلى أن يتطابق مع نظام موضوعي. هذا هو الاستنتاج الذي وصلنا إليه في القسم ١-٣-١-، عندما كنا نبحث المناقشات التي داخل فلسفة العلم في ما يتعلق بمبادئ التفكير النظري. في كل من هذه المناقشات، رأينا أنه لا بد من أن تكون هناك حقيقة موضوعية واقعية تتعلق بما يجب أن نعتقده كأساس للأدلة المتولدة عن الملاحظة التجريبية والاختبار. إذا اعتبرنا أن أيًا من اعتقاداتنا العلمية مبررة، فلا بد من وجود هذه المبادئ التي نختار بناء عليها النظرية، ويجب أن تكون موضوعية وتوجيهية معًا. يمكن لمؤيد شبه الواقعية الأخلاقية أن يقبل بأن المبادئ الموضوعية للتفكير النظري موجودة، لكن يواصل إنكار وجود أي "نظام مستقل" في الحالة الأخلاقية. هذا موقف جيبارد، ويتضمن أن بلاكبيرن قد بالغ في حجته عندما زعم أنه ليس لدينا مفهوم عما يكون، أن يكون "نظامًا عقليًا مستقلًا".

يوفر الفصل الثاني حافزًا مهمًا لهذا المذهب شبه الواقعي المحلي. يمكن أن تسير حجة المذهب شبه الواقعي الأخلاقي البحت على النحو التالي: "إذا كانت آراؤنا الأخلاقية تعكس (بنجاح على الأقل في بعض الأحيان) نظامًا عقليًا مستقلًا، فمن المشروع أن نسأل عن كيفية وصول البشر إلى هذه القدرة المعرفية المتبعة للحقيقة. كما بين الفصل الثاني، فإن الانتخاب الطبيعي، الذي قد يُستخدم لتفسير قدرتنا على تتبع الحقيقة في التفكير النظري، لا يمكنه أن يفسر قدرتنا على تتبع الحقيقة في الحالة

الأخلاقية. ولذلك، ينبغي لنا أن نتبنى قراءة شبه واقعية للأخلاق وفي الوقت نفسه نبقى موضوعيين مخلصين في ما يتعلق بمجالات المعرفة الأخرى".

٣-٢-٣- الاعتراض الأخلاقي على المذهب شبه الواقعي

رغم أن المقاربة شبه الواقعية قد تتجنب حالات معينة مغايرة للواقع مثل (٤)، فإن ستيج ألسترب راسموسن Stig Alstrup Rasmussen يجادل بأنه لا يمكن تجنب حالات مغايرة للواقع أكثر عمومية، مثل:

(١٣) إذا كانت عواطفنا مختلفة، فإن الحقيقة الأخلاقية ستكون مختلفة أيضًا.

إذا كانت الحقيقة الأخلاقية متشكلة بعواطفنا، فإن راسموسن يعتقد أن شيئًا ما يشبه (١٣) ينتج مباشرةً. ويواصل فيقول:

"إن مسألة اعتماد الحقيقة الأخلاقية على العقل لا يمكن معاملتها كمسألة داخلية. تستلزم مسألة ما إذا كان التقرير شبه الواقعي عن الحقيقة الأخلاقية أن التوجهات البشرية تؤسس هذا النوع من الحقيقة، وهذا من الصعب إنكاره في ضوء حقيقة أن بلاكبيرن لديه توجهات بشرية تصل إلى أقرب مكان يمكن أن نصل إليه في اعتقاده لتعريف الحقيقة الأخلاقية: يكون ادعاء أخلاقيًا صحيحًا، فقط في حالة كون هذا الادعاء يشكل جزءًا من مجموعة من الجمل التعبيرية عن أفضل مجموعة من التوجهات (Blackburn, Spreading the Word, p. 198). على هذا التقرير، لا يمكن أن يكون هنا إنكار لحقيقة أن الحقيقة الأخلاقية قد تكون مختلفة، لو كانت عواطفنا (التي تربينا عليها) مختلفة... أساس

حجة [بلاكبيرن] هو أنه من غير الأخلاقي اعتبار الحقيقة الأخلاقية معتمدة على العقل... والرد الفوري هو أنه إذا كان الأمر كذلك، فربما ينبغي لأناس جيدين ألا يؤيدوا شبه الواقعية، لأن هذا المذهب يجعل الحقيقة الأخلاقية معتمدة على العقل"(١٠).

تنتقل حجة راسموسن بسرعة كبيرة. من المتاح أمام بلاكبيرن أن يرد بأن راسموسن يصادر على المطلوب، لأن مسار حجة راسموسن يفترض ضمنيًا أن الأحكام الأخلاقية مسائل واقعية. إذا كانت العبارات الأخلاقية غير واقعية، فعندما "نتجول في العوالم الممكنة" في ما يتعلق بالتوجهات التي قد تكون لدينا، فليس من الواضح أن "الحقيقة الأخلاقية" يجب أن تختلف أيضًا.

يفترض راسموسن أنه بالإضافة إلى قراءة عبارات مثل (٤) و(١٣) على أنها عبارات من الدرجة الأولى (أي، أنها تسجل التزاماتنا الفعلية) فلا بد أن يكون هناك "قراءة خارجية" (أي، تخبرنا كيف تكون "الحقيقة الأخلاقية" إذا وقعت حالات أمور مختلفة). لكن على التصور شبه الواقعي، ليس هناك شيء اسمه "حقيقة أخلاقية" مختلف عن "المعايير المعبرة عن أفضل توجهاتنا". إذن، بالنسبة إلى بلاكبيرن، كل ما يمكن أن نعنيه بشكل معقول بـ"الحقيقة الأخلاقية" هو ما تمدحه "أفضل توجهاتنا". ووفقًا للفرضية المقترحة، هذا مترسخ بتوجهاتنا الفعلية. فإذا كانت توجهاتنا مختلفة ووافقنا على التعذيب، فإن هذا لن يغير الحقيقة

---

(10) Stig Alstrup Rasmussen, 'Quasi-Realism and Mind-Dependence', Philosophical Quarterly 35(139) (1985): 187. The citation within the quote refers to Simon Blackburn, Spreading the Word (Oxford: Oxford University, 1984).

الأخلاقيـة. وذلـك لأن الحقيقـة -بنـاء علـى التقريـر شبه الـواقعي- ثابتـة بصرامة ما تقيمه وتستنكره توجهاتنا الفعلية.

يوضـح ألان جيبـارد النقطـة نفسها مثل بلاكبيرن، لكن بألفاظ مختلفـة إلى حد مـا. والصـورة المركزيـة التـي يستخدمها هـي "التخطـيط". يقتـرح جيبـارد أن الحـديث عمـا يجـب علينـا فعلـه يمكـن إعـادة صـياغته بوصـفه حديثًا عن "ماذا أفعل". فعندما أقـرر مـا أفعلـه فـي أي موقـف تخيلـي، فـإن هـذا يعـادل وضـع خطـة لهـذا الموقـف. وخططنـا، مثـل توجهاتنـا، ثابتـة بفضل ما نقيمه ونشجبه حاليًا.

هذا يسمح لجيبـارد، مثل بلاكبيرن، للتمييز بين العواطـف الأخلاقيـة، ومجـرد الأذواق. يمكننـا أن نـرى هـذا فـي مـا يتعلـق بحـالتين متقـابلتين: كراهيتي للفراولـة (مجرد ذوق) ورفضـي لركل الكلاب من أجل المتعـة (عاطفة أخلاقية).

في تصـور بلاكبيرن، كرهـي للفراولـة لا يحتـاج إلـى حكم من الدرجـة الثانية:

مكتبة
t.me/t_pdf

(١٤) لو كنت أحب الفراولة، لظل طعمها سيئًا.

فـي حين أن نفوري مـن ركـل الكـلاب ينطـوي علـى حكـم مـن الدرجـة الثانيـة:

(١٥) مهما كان شعورنـا بالكلاب، فإن هذا التصـرف خاطـئ أخلاقيًا.

يمكننـا أن نوضـح النقطـة نفسها بمفردة جيبـارد: التخطـيط. افتـرض أننـي أعلم أنه في غضون خمس سنوات، سأحب الفراولة. ثم، رغم أننـي أكـره الفراولة الآن، فإنه من المعقول تمامًا بالنسبة إلـيَّ أن أذهب إلـى المتجـر

الآجل وأشتري بعض الفراولة رخيصة الثمن جدًا وذات الجودة العالية. على النقيض من ذلك، إذا اتخذنا مسارًا للفعل أكرهه، مثل ركل الكلاب من أجل المتعة، فإن حكمي الحالي بأن علينا ألا نركل الكلاب للمتعة هو مسألة "تخطيط لتجنب ركل الكلاب للمتعة، وهذا التخطيط جارٍ حتى لو كان هناك شخص ما يقبل بهذا المرح، ومحاطًا بمن يقبلون بذلك"(١١).

ينتقد سكانلون هذه الصياغة بوصفها غير مفهومة:

"ما معنى التخطيط لعدم القيام بـx حتى مع احتمال أن يوافق المرء أن يقوم بـx؟ لا يبدو أنه يمكن للمرء أن يخطط القيام بشيء ما في ظل ظروف معينة مع العلم أو الاعتقاد بأنه إذا كان المرء في هذه الظروف لن يقوم بهذا الشيء"؟(١٢)

كما هي الحال مع راسموسن، تنتقل حجة سكانلون بسرعة كبيرة. أعتقد أننا يمكن أن نفهم هذا النوع من "التخطيط". تأمل المثال التالي: كطالب راديكالي يساري ملتزم بهذا المذهب، قد أتوقع الآثار الفاسدة لكسب الأجر وتسلق سلم الامتلاك. ولتخريب هذا "الاستسلام" اللاحق، ألزم نفسي في المستقبل بإبرام عقد يعلن أن كل ما عندي من الأرباح السنوية في المستقبل التي تتجاوز ٣٠٠٠٠ جنيه استرليني هو لحزب العمال الثوري. لا يوجد شيء غير متسق في هذا التخطيط، ويبدو أنه يناسب بدقة وصف سكانلون في ما يتعلق بالتخطيط لعدم القيام بشيء

---

(11) Gibbard, Thinking How to Live, 186.

(12) T. M. Scanlon, The John Locke Lectures 2009: Being Realistic About Reasons (online at : www.philosophy.ox.ac.uk/lectures/john_locke_lectures Lecture III, 7.)

حتـــــى مـــــع احتماليـــــة أن أوافـــق علـــى القيـــام بـــه. يبدو من غير المعقول أن أفسر أحكامي الأخلاقية عن الآخرين على أنها شكل من التخطيط. كما يلاحظ جون هوثورن John Hawthorne، عندما أتوصل إلى نتيجة تتعلق بما يجب على شخص آخر أن يقوم به، فإن هذا يبدو كاعتقاد مباشر –إذا وجد جيم نفسه في مبنى يحترق- فقد أحكم بأن "الشيء الذي يتوجب على جيم أن يقوم به هو الخروج من هناك بسرعة"(١٣). إن الطريقة الوحيدة بالنسبة إلى جيبارد لفهم الحكم بأن جيم يجب أن يقوم بـx تتمثل في ادعاء أن هذا الحكم يعبر عن تخطيطي للقيام بـx إذا كنت في موقف مطابقًا لموقف جيم من جميع النواحي المتعلقة.

يبدو أن هذا قراءة ملتفة للغاية لحكم بسيط جدًا. فالاعتقاد بأن الشيء الذي يتعين على جيم فعله هو الخروج بسرعة لا يمكن أن يكون ببساطة أن يكون لديك خطة لهذا الظرف غير محتمل الوقوع إلى حد ما، حتى لو كان الاعتقاد بأن جيم عليه أن يخرج يستلزم أنني يجب أن أخرج في ظرف مماثل. بدلًا من ذلك، *فكل* من الاعتقاد بأن جيم يجب أن يخرج وأن يكون لديَّ خطة في الظروف غير المحتملة كهذا الظرف يمكن تفسيره بحقيقة أنني أقبل بالمبدأ القائل إنه في المواقف التي من نوع موقف جيم، فإن x هو الشيء الذي يجب القيام به. وكما يلاحظ هوثورن، فإن فكرة وجود مبدأ هي الفاعلة هنا، وليس فكرة الخطة(١٤). في الواقع، يمكن أن يقبل المذهب شبه الواقعي بأن المبادئ وليس الخطط

---

(13) John Hawthorne, 'Practical Realism?', Philosophy and Phenomenological Research 64 (2002): 171.

(14) Cf. also Scanlon, The John Locke Lectures, Lecture III, 10.

هي الفاعلة هنا في أحكامنا الأخلاقية بشأن ما يجب على الآخرين فعله. كل هذا المثال يوضح لنا أن تقرير بلاكبيرن (الذي يصيغ القضية كلها من حيث قبولنا للمبادئ)، يمدنا بتفسير للموقف أكثر من تفسير جيبارد. ولهذا السبب، سأركز على عرض بلاكبيرن ودفاعه عن المذهب شبه الواقعي في الأخلاق، ولن ألجأ إلى جيبارد إلا عندما يكون لديه خط متميز للحجاج يعزز الحجة.

٣-٣- المذهب شبه الوقعي والشرطية Provisionality

لقد رأينا أن مذهب شبه الواقعية الأخلاقية قادر على صد الانتقادات التي وجهها راسموسن وسكانلون وهوثورن. إنه يوفر لنا تمييزًا واضحًا بين الأذواق المحضة والقيم الأخلاقية الحقيقية، ويبدو أنه قادر على صد الحالات المغايرة للواقع البغيضة أخلاقيًا التي قد تولدها ذاتية أكثر سذاجة عندما "نجول في العوالم الممكنة"، ونتخيل أن لدينا عواطف مختلفة. في هذا القسم، سأجادل بأن المذهب شبه الواقعي في الأخلاق يصطدم بصعوبات أكثر جدية وعنيدة، عندما يتعين عليه تفسير الشرطية التي يقول بها كل البشر (أو على كل شخص جدير بصفة "عاقل") في ما يتعلق بآرائهم الأخلاقية. يعتقد الفاعلون العقلاء تلك الاعتقادات بدرجة ما من التجريب. فهم لا يعتبرون الحقيقة الأخلاقية ثابتة تمامًا بفضل آرائهم الحالية. ويكمن التحدي الذي يواجه بلاكبيرن في ما إذا كان يستطيع جعل هذا معقولًا داخل إطار شبه واقعي.

٣-٣-١- الدفاع الأولي لبلاكبيرن

إن بلاكبيرن بالطبع على دراية بهذا الاعتراض. وللرد عليه، فإنه يكتب أن الحقائق الأخلاقية الصحيحة تعبيرية، لا عن توجهاتنا الحالية،

وإنما عن "أفضل" توجهاتنا. واستخدام كلمة "أفضل" في تعريف "الحقيقة الأخلاقية" سيحتاج إلى فحص دقيق، لأنه يوجد تهديد واضح بالدائرية. هل يقوم بلاكبيرن ببساطة بتهريب مصطلح محمّل بالقيمة إلى ما كان المقصود منه أن يكون تفسيرًا للمصطلحات التقييمية بلغة غير قيمية؟

في ما يتعلق بمسألة الشرطية، يواجه بلاكبيرن تهديدين متقابلين. من ناحية، إذا كان يربط الأخلاق بشكل وثيق بمعتقداتنا الحالية، فإن تقريره لن يترك مجالًا لأي تقدم في الفهم الأخلاقي. فجزء من مضمون التزاماتنا الأخلاقي الحالية هو أننا نقدّر الانفتاح على آراء بديلة، وعلى إمكانية أن تراجع آرائنا لتكون أفضل. من ناحية أخرى، يحتاج بلاكبيرن أيضًا إلى ضمان عدم ارتباط الأخلاق بما نعتقده مهما كان، عند التأمل، لأنه إذا كان هناك ارتباط بينهما، فلن نكون قادرين على تجنب الحالات المغايرة للواقع مثل (٤) و(١٣).

إن رغبتنا في مراجعة آرائنا تأتي بدرجة كبيرة من الجدية التي نتعامل بها مع الآراء الأخلاقية للآخرين. ففي بعض الحالات، يكشف النقاش مع الآخرين ببساطة طرقًا تبين أن آراءنا السابقة غير متسقة عقلانيًا. إذا كنت أعتقد أن جميع البشر يجب أن تكون لهم حقوق متساوية لكن لديَّ أيضًا توجهات تمييزية نحو مجموعة عرقية معينة، فقد يشير المحاور هنا إلى هذا التناقض، ويقنعني كي أراجع توجهاتي. من حيث المبدأ، بإمكاني أن أكتشف هذا النوع من التناقض دون محاورة أي شخص، وإنما من خلال التأمل وحده في الاتساق العقلاني لتوجهاتي الأخلاقية المختلفة.

ينبغي ألا تواجه شبه الواقعية الأخلاقية أي مشكلة في التعامل مع هذه الحالات، لأن التوجهات غير المتسقة منطقيًا تشكل أساسًا غير مستقر للفعل بنفس الطريقة التي تشكل بها المعتقدات غير المتسقة منطقيًا. فكما أنني لا أستطيع التصرف بناء على اعتقاد أن لندن أمامي واعتقاد أن لندن خلفي، عندما أحاول الوصول إلى هناك على الطريق السريع، فكذلك لا يمكنني أن أتصرف بناء على اعتقاد أن جميع البشر متساوون وأن عرقًا معينًا يكون أدنى، عندما أواجه مسألة كيفية معاملة إنسان من هذا العرق. بمجرد توضيح توجهاتي غير المتسقة، فليس أمامي خيار سوى حل عدم الاتساق. فإما أن أعامل هذا الشخص بشكل مختلف (وأظهر ولائي المطلق للتوجه التمييزي) وإما أعامل الجميع بالمثل (وأظهر ولائي المطلق لمبدأ المساواة).

في ما يتعلق بكل من معتقداتنا وتوجهاتنا، يمكننا بالطبع أن نكون أكثر أو أقل صرامة في السعي نحو حل هذه التناقضات. ومع ذلك، هناك صعوبات خطيرة متضمنة في التمسك بوعي بالاعتقادات المتعارضة أو التوجهات المتعارضة. يأخذ معظمنا الحجج الأخلاقية للآخرين على محمل الجد، حتى عندما لا يشيرون إلى أي تناقض في أحكامنا. تحديدًا بسبب "الشعور الموضوعي" بالأخلاق يبدو أن هناك افتراضًا *ظاهرًا* يقول بأن التوجهات الأخلاقية للآخرين، عندما تتعارض مع توجهاتنا، يجب أن يكون لها قيمة إبستمولوجية. يمكن للموضوعي الأخلاقي أن يفسر هذا بالطريقة التالية: تمدنا أحكام الآخرين بمصدر مستقل للوصول إلى نفس الواقعية الموضوعية، تحديدًا لأن هذه الأحكام تنبع من انفتاح الآخرين على الواقع نفسه. تهدف معتقداتنا إلى الصواب، ومن ثم، معرضة للتساؤل أمام "نظام عقلي مستقل". ونتيجة لذلك، نحن نأخذها

على أنها تستحق فحصًا جيدًا، حتى عندما نعرف أنها لا تكشف أي تناقض في توجهاتنا الحالية. من المهم أن نلاحظ أنه -حتى على التقرير الموضوعي الأخلاقي- لا يتعين علينا اتخاذ كل هذا الاختلاف على أنه تقويض لأحكامنا الحالية. ليس هناك حاجة إلى استبعاد الاحتمال التالي: قد يكون هناك جدل متواصل ينظر فيه كل جانب إلى الجانب الآخر على أنه مخطئ بعمق ولا يمكن لأي من الجانبين تقديم تقرير غير دائري عن سبب وجوب اعتبار الآخر في وضع إبستمولوجي أدنى. كما رأينا في القسم ١-٣-٤-، قد تحدث مثل هذه الاختلافات أيضًا في الأمور العملية، حيث يكون هناك حجج غير قابلة للحسم متعلقة بالمبادئ الصحيحة لاختيار النظرية. ومن ثم، قد تكون هناك أيضًا حجج لا تقبل الحسم في ما يتعلق بالنظريات العلمية الصحيحة.

كيف يفسر مؤيد شبه الواقعية الأخلاقية اعتبارنا بآراء الآخرين وتقاليد الثقافات الأخرى؟ وفقًا لتقرير بلاكبيرن، اعتبار آراء الآخرين هو ببساطة توجه من توجهاتنا الأخلاقية الحالية. عند هذه النقطة، يصل تقريره إلى حجر الأساس، حيث بإمكان الموضوعي -كما رأينا- أن يفسر ويبرر التزامنا باعتبار آراء الأخرين. إن امتلاكنا لتوجه كهذا ليس مجرد حقيقة غاشمة؛ فهي نتيجة لاتخاذ الحقيقة الأخلاقية على أنها موضوعية. ومن ثم، ليس صحيحًا، كما يدعي بلاكبيرن، أن المكونات الإضافية التي يضيفها الموضوعي إلى قصة المعرفة الأخلاقية لا تحمل وزنًا تفسيريًا. فهو يكتب أن الحقائق الأخلاقية الموضوعية "ليست سوى تأجيل للقصة التي تخبرنا عن كيفية ارتباط عواطفنا بالسمات الطبيعية للأشياء"[15].

[15] Blackburn, 'Errors and the Phenomenology of Value', 153, 155.

على العكس، فقد بينت أن المذهب الموضوعي قادر على نحو فريد على تفسير توجهنا ذي الدرجة الأولى نحو اعتقادات وتوجهات الآخرين.

٣-٣-٢- جيبارد والدور الإبستمولوجي للآخرين

في حين أن بلاكبيرن يعامل حقيقة أن "مبادئنا" تتضمن تعليق قيمة إيجابية على آراء من حولنا على أنها حقيقة مجردة، فإن جيبارد يدعي أن لديه حجة لهذا التقييم. إذ يقترح، أنه في تخطيطنا لوجوب الثقة في أحكام القضاة الأكفاء "الذين ينبع تخطيطهم من إدراك عميق وحاد للحقائق المتاحة في حالة عقلية يقظة ونزيهة" (هو يرمز إلى الشروط المتعلقة بالحكم الكفء بـ"الشروط K"). ويتابع جيبارد:

"نحن لا نخطط إلى الإذعان إلى الأحكام التي يمكن أن يصدرها أي كائن يوفي الشروط K. ولا نحتضن إلى حد كبير مواصفات الشروط التي تؤهل إلى تخطيط موثوق. وإنما تخطيطنا لأي موقف S، هو الإذعان إلى الأحكام التي يصدرها الناس –أو ربما معظم الناس– الذين يمرون بالموقف S إذا وفوا بالشروط K. هذا أمر تخطيطي غير نقي، يمزج بين الخطة والحقيقة. حدد بالضبط ما الذي يتشكل منه المزاج C –مستويات الدوبامين وكل شيء– ولن يكون لديَّ أي فكرة عما إذا كان يجب الإذعان إلى أحكامي المخططة بخصوص الشخص الذي لديه هذا المزاج. لأنني لا أعرف ما إذا كان المزاج C هو أمر نموذجي للبشر أو شيء ما غريب وأجنبي عنا. فخطتي، بالأحرى، هي أن نثق في أنفسنا. مع وضع العديد من التأهيلات، أخطط أن أثق في أنفسنا كما نحن، مهما كانت أمزجتنا. أنا أعامل المزاج البشري النموذجي على أنه جدير بالثقة نظرًا لظروف غامضة معينة، وأعرف أن هذا يلزمني بأخذ أنواع أخرى

من الأمزجة على أنها غير جديرة بالثقة. ولا أحكم بأن مزاج آخر غير مزاجنا يجب الاعتماد عليه.

هذا يبدو بالنسبة إليَّ الموقف الوحيد المتسق الذي يمكن أن نتبناه في تخطيطنا، الموقف الوحيد الذي لن يقوض قبوله. وإلا، كيف أثق في أن تخطيطي من لحظة إلى أخرى، دون مراجعة كل الأسس مرة أخرى؟ إذا كنا نخطط أصلًا، فإننا ملتزمون بأن ننسب إلى أنفسنا بعض المعرفة بما يجب القيام به. هذه المعرفة هي التي تتجاوز مجرد مصادفة أننا نتبع الخاصية الصحيحة في تفكيرنا، الخاصية التي تشكل كون هذا الشيء هو الشيء الصحيح الذي يجب القيام به. نحن نفكر بعمق في الأشياء الصحيحة التي يجب أن نعيش من أجلها، لأننا في وضع يسمح لنا بالثقة في مثل هذه الأمور، لذلك، نحن نصدر أحكامًا"(١٦).

إن هذا نهج فكري محير. كانت حجة بلاكبيرن هي التالي: ثقتنا في حكم الآخرين هي ببساطة توجه من توجهاتنا الأخلاقية الأساسية، على نفس مستوى بغضنا للوحشية أو تقديرنا للنزاهة. وكما رأينا، كان لهذا الموقف عيب بالمقارنة مع المذهب الموضوعي، (لأن الموضوعي يمكنه تفسير لِمَ لدينا هذا التوجه المؤيد للاعتبار بتوجهات الآخرين)، لكن على الأقل كان متسقًا.

يبدو أن فكرة جيبارد تتمثل في أنه إذا كنتُ أخطط، فلا بد أن "أنسب" إلى نفسي بعض المعرفة بما يجب عليَّ فعله. وفي نسبتي إلى نفسي هذا النوع من المعرفة، لا يمكنني، دون أن أفقد "اتساقي"، أن أتجنب نسبة نفس هذا النوع من المعرفة للآخرين. من المحتمل أن السبب الذي جعل

(16) Gibbard, Thinking How to Live, 234–5.

بلاكبيرن يبتعد عن هذا النوع من الدفاع هو أن هذا النوع من الحديث عن "المعرفة" يتضمن "نظامًا عقليًا مستقلًا" تسعى خططي إلى أن تتوافق معه. وفي الواقع، تظهر هذه المشكلة على ما يبدو أمام تقرير جيبارد. كان من المفترض أن الحديث عن "التخطيط" يفسر لنا مفرداتنا الأخلاقية، لكن هنا يبدو أن جيبارد *يفترض مسبقًا* نوعًا ما من المفردات التقييمية تقف مستقلة عن خططي الحالية، لأنه لا يقول فقط إنه يجب أن يكون لديَّ خطة لأثق في الآخرين، وإنما يواصل فيقول إن ثقتي في الآخرين مبررة بسبب أرجحية أنهم قادرون، مثلي، على "تتبع الخاصية التي تشكل كون شيء ما هو الشيء الصحيح الذي يتعين القيام به".

يبدو أن هذا لا يتوافق مع التقرير شبه الواقعي الأخلاقي الأوسع، الذي وفقًا له "ما أقوم به" مبرر فقط بتوجهاتي. بالنسبة إلى مؤيدي المذهب شبه الواقعي الأخلاقي، يأتي التفسير بالضبط من عكس المقترح الذي يقدمه جيبارد في النص الذي اقتبسناه للتو. فوفقًا لمؤيد المذهب شبه الواقعي، فقط لأنني أخطط لاتخاذ آراء الآخرين (أو لديَّ توجه مسبق لذلك) في الاعتبار تكون هذه التوجهات دالة على "ما أقوم به". يحق فقط للموضوعي الأخلاقي أن يدعي -بشكل أكثر معقولية- أن التفسير يسير في الاتجاه المعاكس.

٣-٣-٣- التغييرات الأخلاقية التحررية

يمتد انفتاح البشر إلى مراجعة وتصحيح توجهاتهم الأخلاقية إلى أبعد من الاهتمام بآراء وخطط معاصريهم. نحن لسنا ملتزمين فقط بالسماح لآرائنا بأن تُصحَّح بالآراء الحالية لغيرنا من البشر المعاصرين. وإنما منفتحون أيضًا لإمكانية إجراء مراجعات في نظرتنا الأخلاقية المجتمعية

تتجاوز جعلها متسقة إلى أقصى حد. نحن نقر بأنه يمكن أن ندرك أن الإجماع السائد خاطئ، ومن ثم، ندعم المزيد من التغييرات الجذرية. بالنسبة إلى الموضوعي وشبه الواقعي، إبستمولوجيا المقترحات التقييمية لهذا التغير الجذري هي نفسها. يمكن لكليهما أن يستند إلى عملية التوازن التأملي الموصوفة في القسم 1.3.2. لكن -كما سنرى- تنشأ مشكلات أنطولوجية خطيرة أمام شبه الواقعي لا تمثل أي إشكال أمام الموضوعي.

تأمل الأحكام الثلاث التالية:

(١٦) الزواج بين الأعراق خطأ.

(١٧) العلاقات مثلية الجنس خاطئة.

(١٨) قتل الحيوانات لإطعام البشر مقبول أخلاقيًا.

تجسد هذه الأحكام التغيرات المهمة في الإحساس الأخلاقي التي حدثت إما في القرن الماضي وإما في القرن الحالي. فقبل مائة عام، قبل العديد من البشر ذوي الإحساس الأخلاقي بـ(١٦). لو قيل لهم إن الموقف سيُرفض على نطاق واسع في ٢٠١٣، فمن المحتمل أن يحكموا على ذلك بأنه يعود إلى انتكاسنا الأخلاقي، وليس انتكاس أخلاقهم هم.

أما الحكم (١٧) فهو أكثر إثارة للجدل، رغم أنه خارج الدوائر الدينية، كان هناك انخفاض حاد إلى حد ما في عدد "البشر الحساسين أخلاقيًا بطريقة أخرى" مع اعتراضات جوهرية على ممارسة المثلية. يجادل العديد من المدافعين عن حقوق الحيوان أن في الوقت المناسب سوف يبدو الحكم (١٨) خاطئًا بوضوح مثل (١٦) و(١٧)، هذه التغييرات كلها

جزء من "توسيع دائرة" الخيال والاهتمام الذي لم يكتمل بعد. لا يتضح ماهية التقرير الذي يمكن لشبه الواقعي أن يقدمه عن فاعل يتردد بين الموافقة أو رفض (١٧) أو (١٨). عندما يقيم هذا الفاعل (١٧) فإنه يحاول معرفة *الحق*. ورغم أن كونه:

(١٩) ليس لديه حتى الآن رؤية واضحة حول ما إذا كانت العلاقات الجنسية المثلية خاطئة:

يصف موقفه، فإن (١٩) لا تعادل:

(٢٠) رأيه هو: العلاقات الجنسية المثلية ليست صحيحة وليست خاطئة.

فكما رأينا في الفصل الأول، هناك "تصور تقريبي" في هذا التفكر يبدو مختلفًا تمامًا عن التفكر في ما إذا كان شيء ما لذيذ الطعم أو ممتعًا. في الأنواع الأخيرة من التفكر، بمجرد أن تصل إحساسات الفاعل إلى توازن جديد لن يوجد سؤال آخر متعلق بما إذا كانت هذه الإحساسات صحيحة أو خاطئة. فادعاء أن بإمكاني أن أكون "على خطأ" في ما يتعلق بكون شيء ما لذيذ الطعم هو مجرد اختصار للادعاء الذي يقول إن لديَّ تفضيلًا مختلفًا عن تفضيل بقية الناس، أو ربما عن الذين يُعتبرون أكثر رقيًا. بالطبع، قد أهتم كثيرًا بأن يكون ذوقي يتوافق مع أذواق الذين أعتبرهم أكثر رقيًا، ولكن هذا يمدني بمعيار تفكري (أي يعطيني *شيئًا ما* لمحاولة الوصول إلى الحق). في هذه الحالة، أنا أسعى إلى التنبؤ بأحكام المجموعة، ولا أميز فقط تفضيلاتي المتعلقة بالطعام. يمكن وضع ملاحظات موازية هنا حول التفكر المتعلق بأن شيئًا ما "مضحك" حقًا، الحالة التي نظرنا فيها بتفصيل أكثر في الفصل الأول.

على النقيض من ذلك، عندما تصل إحساساتي الأخلاقية إلى توازن جديد، فلا يزال معقولًا أن أسأل عما إذا كانت هذه الإحساسات صائبة. إذا لم يكن هذا السؤال معقولًا، فسنواجه المأزق نفسه الذي قصد شبه الواقعي أن يتجنبه، لأن الحقيقة الأخلاقية حينئذ ستكون معتمدة على إحساساتنا المتغيرة، ومن ثم، سنكون ملتزمين بالحالات المغايرة للواقع البغيضة كما في (٤).

يواجه شبه الواقعي الأخلاقي معضلة. *فمن ناحية*، جزء رئيسي من جاذبية موقفه هو أنه يتجنب الحالات المغايرة للواقع الكريهة. تشبه "القاعدة الواقعية على ما يبدو" في الأخلاق أنني لا أفترض أن تصبح أي إجابة أصل إليها على (١٦) و(١٧) و(١٨) الإجابة الصحيحة. بدلًا من ذلك، فإن حقيقة تفكري نفسها المتعلق بـ(١٨) تقترح أنني أعتقد أن هناك -بصرف النظر عن آرائي- إجابة صحيحة بالفعل. *ومن ناحية أخرى*، إذا قبل بلاكبيرن بأن "الإجابة الصحيحة" هي شيء يختلف من حيث المبدأ عن "أي إجابة أصل إليها" فمن الصعب أن نرى كيف يمكن تجنب مفهوم "نظام عقلي مستقل".

عندما كتب بلاكبيرن أن:

"إذا كان النسبوي يقول بأن رأينا مجرد في مقابل الرأي الجيد أو الأفضل هو الذي يوافق على العبودية، فنحن في نزاع أخلاقي بكل تأكيد. لكن الأمر متروك له لتحديد هذا الرأي الجيد أو الأفضل والدفاع عنه، وهذا ما سنعرف أنه غير قادر على فعله، لأننا على يقين أن العبودية منظومة سيئة".

لا يتضح كيف "نجد" وندافع عن "الرأي الأفضل". كيف يمكن لشبه

الواقعي أن يجعل المراجعة العقلانية للآراء الأخلاقية عقلانية؟ ما الذي يجعل رأيًا ما "أفضل" من رأي آخر؟ هل مجرد أنه هو الرأي الذي "نحن" نتمسك به في الواقع؟ ما حال أن نرتكب خطأ بالنسبة "إلينا"؟ بالتأكيد، لا يمكن أن يكون أي تغيير جذري في آرائنا خاطئ دائمًا، لأن هذا يجعل التقدم الأخلاقي مستحيلًا، وكل تغير يأتي من آرائنا الحالية، بحكم التعريف، يكون ابتعادًا عن الحقيقة الأخلاقية.

مما تتضمنه "القاعدة شبه الواقعية" في الأخلاق أنه رغم أننا نعتبر التزاماتنا الحالية، عندما ننظر إليها على حدة، صحيحة -وإلا ما كانت التزامات لنا- إلا أننا نعتقد أيضًا أنها، ككل، قد تحتوي على أخطاء كبيرة. هذا هو ما يخلق إمكانية التغييرات التحررية المستقبلية التي توازي الرفض الواسع لـ(١٦) في القرن الماضي. ومن المعقول بالتأكيد أن أعتقد أن آراءنا الأخلاقية الحالية قد يكون لها بقع عمياء معينة وأن أكون غير متأكد من ماهية تلك البقع العمياء.

٣-٣-٤- رد محتمل

عند هذه المرحلة، قد يشعر بلاكبيرن بأنه يحق له أن يوظف بعض الحجج التي قدمتها في القسم ١-٣-٤-. دفاعًا عن الموضوعية، جادلت بأن نطاق الاختلاف الأخلاقي قد يكون أضيق مما يبدو عليه لأول وهلة. اقترحت أنه عندما تتوصل المجتمعات إلى فهم أعمق لهوية وثقافة بعضهم بعضًا، نجد عمومًا أنه من الصعب أن ننكر الإنسانية الكاملة لأي مجتمع آخر. وزعمت أيضًا أن "تجريد الإنسانية" عن مجتمع آخر عادةً ما ينطوي على أباطيل تجريبية وأخلاقية كذلك. هل يمكن لبلاكبيرن الا يدعي أن هذه العملية نفسها هي التي تحدث بها التغيرات الأخلاقية

الكبيرة مثل (١٦)، وربما (١٧) أيضًا؟

هذا الرد -إلى حد ما- يبدو معقولًا. لا يواجه شبه الواقعي الأخلاقي صعوبة إبستمولوجية أكبر من الموضوعي في ما يتعلق بالحالات محل النقاش. أيًا كانت النظرية الميتا-أخلاقية التي يقول بها المرء، هناك مشكلة في حل الخلافات الأخلاقية، عندما يستطيع كل طرف أن يقدم حجة متماسكة ومتسقة. ومع ذلك، فالتحدي الذي يواجه شبه الواقعية ليس إبستمولوجيًا صرفًا. فليس السؤال هو فقطكيف يمكن للفاعلين أن يقرروا بين آراء متنافسة. وإنما أيضًا *ما* نعدّه على أنه ما يقوم به الفاعلون، عندما يبحثون تغييرات جذرية (وتحررية على ما يُفترض) في الاتفاق الذي في ثقافتهم.

يجب أن يسمح أي تقرير مناسب عن التغيير الأخلاقي الجذري بإمكانية أن يكون هذا التغير مبررًا (ومن ثم، عدم ربط الحقيقة الأخلاقية بـ"ما نفكر به حاليًا") ويسمح بإمكانية أن يكون هذا التغير خاطئًا، لكي لا تنهار الحقيقة الأخلاقية إلى "ما نفكر فيه".

تلبي الموضوعية الأخلاقية بوضوح هذين المعيارين. فحقيقة أن الحقيقة الأخلاقية مستقلة عن عواطفنا وتوجهاتنا تفسر سبب اعتبارنا لإمكانية التغييرات الأخلاقية الجذرية وإمكانية أن يكون التغير خاطئًا، ومن ثم، نتجنب الحالات المغايرة للواقع مثل (٤). على النقيض من ذلك، تواجه شبه الواقعية الأخلاقية معضلة. وكانت استراتيجية بلاكبيرن لتجنب (٤) تتمثل في تأصيل الحقيقة الأخلاقية في قناعاتنا الحالية. فبلاكبيرن يريد أن يؤكد التالي:

(٦) أيًا كان شعورنا حول تعذيب الطفل، فإن هذا التعذيب تصرف

شرير.

ويضمن هذا بتوضيح أن (٦) عبارة من صنع توجهاتنا الحالية. إذا كان بلاكبيرن يتمسك بهذا الخط بشكل صارم، بحيث تترسخ "الحقيقة الأخلاقية" من خلال الاستقراء المتسق إلى أقصى حد لآرائنا الحالية، فإن هذا يستبعد التغير الأخلاقي التحرري. في المقابل، إذا كان بلاكبيرن يربط بين الحقيقة الأخلاقية، وبين أي شيء قد تسفر عملية التوازن التأملي عنه في المستقبل، وليس بين استقراء متسق إلى أقصى حد، فإنه يسمح مرة أخرى بالحالات المغايرة للواقع مثل (٤)[١٧].

٣-٣-٥- الإشارية وشبه الواقعية الأخلاقية

يبدو أن شبه الواقعية غير قادرة على تجنب إصدار الأحكام الأخلاقية بطريقة إشارية بالكامل. ولاؤنا لآرائنا الأخلاقية لا يعود في النهاية لكونها أفضل من الآراء الأخرى، وإنما لكونها آراءنا نحن. وبشكل أكثر تحديدًا، مفهوم "الأفضل" في حد ذاته ينقلب ليكون إشاريًا.

وما يجب أن يكون عليه توجه ليكون "الأفضل" ليس إلا كونه منسجمًا مع نسخة متسقة إلى أقصى حد من آرائنا الحالية. في الواقع، يمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك: السبب الوحيد الذي يجعل المعاصرين لهم دور

---

(١٧) تظهر مجموعة مماثلة من القضايا المتعلقة بالوظيفية الأخلاقية التي يقدمها فرانك جاكسون. فمثل بلاكبيرن، يريد جاكسون تجنب الالتزامات الميتافيزيقية بالموضوعية، ويسعى إلى بناء أخلاق من نسخة "كاملة النضج" من "نظرياتنا الشعبية" الحالية. انظر عمله:

From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis (Oxford: Oxford University Press, 2000) and Stephen Yablo's review, 'Red, Bitter, Best', Philosophical Books 41 (2000):13–23.

في تشكيل ما هو التوجه "الأفضل"، هو بالفعل توجه مؤيد لاحترام توجهات الآخرين.

إن أي تقرير يجعل الأحكام الأخلاقية إشارية سوف يقع في المأزق الذي توجده حجة عدم إمكان الاستغناء التي قدمتها في الفصل الأول، لأنه -كما قلت هناك- عندما نتفكر في الموقف الذي يجب أن نتخذه تجاه توجهاتنا الحالية، وكيف ينبغي أن نبحث تغييرها جذريًا، فإننا نحتاج إلى فهم أنفسنا كمحاولة للوصول إلى شيء صحيح. على وجه التحديد، لأنه في الحالات التي أبحثها الآن، نحن نتفكر بشأن ما إذا كان يجب تعديل توجهاتنا التي تتسق مع بعضها بعضًا وعلى أساس أحكام تجريبية دقيقة، ولا يمكننا أن نفهم ما نقوم به على أنه مجرد جعل توجهاتنا الحالية أكثر تماسكًا.

قد يجيب شبه الواقعي الأخلاقي بأن هذا صحيح بالفعل: فعلى الرغم من أنه يمكن إنقاذ الكثير من "الشعور الموضوعي" بأخلاق الدرجة الأولى، فإن الموقف يتطلب في الواقع بعض التعديل على آرائنا الماقبل-فلسفية. ربما كل ما يمكننا فعله هو جعل توجهاتنا المجتمعية متسقة إلى أقصى حد، في ضوء أفضل دليل تجريبي ممكن. وربما -بمجرد أن نحقق هذا- ينبغي لنا ألا ننزعج من احتمالية أن تكون هذه التوجهات خاطئة.

إن تكلفة هذا الرد كبيرة للغاية، لأن المذهب شبه الواقعي الأخلاقي سيصبح مجرد نسخة متطورة من نظرية الخطأ التي قدمها ماكي. وفقًا لتقرير كهذا، لن يكون هناك إجابة "صحيحة" عن مسألة ما ينبغي أن تكونه توجهاتنا الأخلاقية. ومن ثم، يصبح الكثير من ممارساتنا الماقبل-

فلسفية للتفكر الأخلاقي تافها. إضافة إلى ذلك، ليس فقط تفكرنا سيكون مهددًا بناء على هذا التطوير للموقف شبه الواقعي. بل إن العديد من عواطفنا الأخلاقية سترتبط ارتباطًا لا ينفصم بالمزاعم التي تتعلق بالحقيقة التي لن تكون حينئذ قادرة على استيعابها. عندما يستنكر فاعل، أو مجتمع، ممارسة مثل العبودية أو التعذيب، فليس الأمر فقط أنه يجدها غير سارة أو يتمنى من الآخرين ألا يقوموا بها. بل ما يبدو له هو أن الممارسة خاطئة.

ليس من الواضح أننا يمكننا أن نوضح الفرق بين (من ناحية) النفور من الفعل، وتمني ألا يلتزم بها البشر و(من ناحية أخرى) الرفض والاستنكار دون الاستناد إلى معيار مستقل للصواب والخطأ. عندما نقول:

(٧) العبودية منظومة سيئة.

أو، في الواقع:

(٨) رأيي هو أن العبودية منظومة سيئة:

فإننا لا نقول فقط إن لدينا توجهًا سلبيًا حيال العبودية، ونتمنى أيضًا أن يكف الآخرون عنها. وإنما نقر أيضًا، على عكس الأذواق التي لدينا نحوها الآراء الأقوى والميل الأعمق لتبنيها، أننا نعتقد أن هناك إلزامًا ما بالكف عنها لا يمثل مجرد انعكاس لتفضيلاتنا الخاصة. بالطبع، على وجه التحديد في الحالات التي نستنكرها، وليس الحالات التي لا نحب فيها شيئًا ما فقط، نأخذ الاختلاف مع الآخرين كسبب مقنع للنظر في مراجعة توجهاتنا.

في ختام هذه المناقشة، أعتقد أن بلاكبيرن قد نجح في موضوعيته الأولية، أي تجنب الحالات المغايرة للواقع مثل (٤) و(١٣). لكن هذا النجاح كان باهظ الثمن، إذ لا يمكن لشبه الواقعية الأخلاقية أن تجعل التفكر البشري في تحديد التوجهات والمبادئ التي يجب أن يتبناها البشر معقولًا. لأن هذا التفكر يتجاوز مجرد منهجة التوجهات والمبادئ التي يتبناها الناس بالفعل.

إن البشر منفتحون على إمكانية تأمل ومراجعة أكثر جذرية لمعتقداتهم.

للأسباب المذكورة في الفصل الأول، أعتبر هذا النوع من التأمل في توجهاتنا لا يمكن الاستغناء عنه تفكريًا. ومع ذلك، يجب أن أستنتج أن نظرية بلاكبيرن تصور العلاقة بين التوجهات والمعتقدات على نحو خاطئ. فتوجهاتنا الأخلاقية الماقبل-فلسفية معقولة فقط كرد على مزاعم نعتبرها واقعية بشكل مستقل عما يعود إلينا نحن. واعتبار هذه المزاعم متشكلة بتوجهاتنا هو في الواقع مناقض لمضمون هذه التوجهات نفسها.

٣-٤- نتائج

في بداية هذا الفصل (القسم ٣-٢-٢-)، نقلت نقد ستيج ألستراب راسموسن لشبه الواقعية في الأخلاق:

أساس حجة [بلاكبيرن] هو أنه من غير الأخلاقي اعتبار الحقيقة الأخلاقية معتمدة على العقل... والرد الفوري هو أنه إذا كان الأمر كذلك، فربما ينبغي لأناس جيدين ألا يؤيدوا شبه الواقعية، لأن هذا المذهب يجعل الحقيقة الأخلاقية معتمدة على العقل.

ورغم أن هذه الحجة تنتقل بسرعة شديدة، فإن بإمكاننا أن نرى أن

راسموسن قد وضع إصبعه على الضعف المركزي في شبه الواقعية الأخلاقية. المفارقة التي تواجه بلاكبيرن وجيبارد هي أن العواطف نفسها التي يسعيان إلى بناء أنطولوجيتهما الأخلاقية (المحدودة) عليها تفترض شيئًا ما *يتجاوزها في حد ذاتها*.

إن مقت التعذيب يتضمن بشكل لا ينفصم اعتبار أن شرّه يكمن في شيء آخر غير كره الشخص له، أو -في الواقع- كره المجتمع له. بالمثل، يهتم العقلاء الأخلاقيون بآراء الآخرين، ليس فقط لأن لديهم تفضيلًا بدائيًا للعقل المنفتح، وإنما لأنهم يعتقدون أن الآخرين لديهم إمكانية الوصول إلى الحقيقة نفسها. توجهنا عواطفنا الأخلاقية إلى عدم اعتبارها صاحبة الكلمة الأخيرة حول الأمور. والسبب بسيط، لأن هذه العواطف في حد ذاتها تعتبر نفسها استجابات وتلفظات عن حقيقة متجاوزة لها.

إن شبه الواقعية عاجزة عن الإجابة عن سؤال حاسم. *من/أي* العواطف تتشكل "الحقيقة الأخلاقية؟ كما رأينا، لدى بلاكبيرن وجيبارد خياران فقط، وكل منهما غير مرضي. إما أن يقولا ولا بد أن عواطفنا الحالية تثبت الحقيقة الأخلاقية (بصرف النظر عن المقصود بـ"نحن") وإما يجب عليهما أن يسمحا بأن الحقيقة يمكن أن تختلف عما نفكر فيه الآن. الموقف الأول يستبعد التغييرات التحررية المستقبلية، بينما الخيار الأخير (في غياب أي مفهوم لنظام عقلي أكثر موضوعية) يعيد فتح الباب أمام ذلك النوع من الحالات المغايرة للواقع البغيضة الذي ابتكرا موقفهما لتجنبه.

في ضوء النقد الذي عرضته الآن لنظرية الخطأ وشبه الواقعية، يبقى

هناك خياران للفلاسفة الأخلاقيين العلمانيين. الأول هو الأمل في أن يمكن أن تظل التزاماتنا الأخلاقية الأساسية مستوعبة داخل إطار غير موضوعي، أي الأمل في أن يمكن هؤلاء الفلاسفة أن ينجحوا في المهمة التي فشل فيها بلاكبيرن وجيبارد. أما الخيار الآخر، فهو تطوير شكل من أشكال الموضوعية يتجنب المشكلات الموضحة في الفصل الثاني. في الفصل التالي، سنناقش فيلسوفين يحاولان القيام بأولى هذه المهام، قبل أن ننتقل (في الفصل الخامس والسادس) إلى بحث بعض التقارير الأكثر موضوعية.

الفصل الرابع : الإجراءات والعلل
تيم سكانلون وكريستن كورسجارد

٤-١- مقدمة

لطالما كنت متشككًا في نظريات الرغبة كتقرير عن الحياة الجيدة المناسبة للنظرية الأخلاقية، لكنني افترضت أن هناك الكثير مما يمكن قوله عنها كتقرير مناسب عن اتخاذ الفرد للقرار. يبدو هذا بالنسبة إليَّ خطأً، وأعتقد الآن أن نظريات الرغبة يجب أيضًا رفضها كتقريرات عن الحياة الجيدة المناسبة من منظور الذات.

T. M. Scanlon, The Difficulty of Tolerance [1]

٤-١-١- هدف الفصل

كما رأينا في الفصل الثاني، يقابل سيمون بلاكبيرن بين التقرير "الديونيسي" والتقرير "الأبولويني" عن الأخلاق. وجادلت ضده وضد جيبارد بأن التزاماتنا الأخلاقية الأساسية تتطلب منا رفض تقريرهما الديونيسي. نحن "لا نتحدث عن العلل لكي نعكس حقيقة أننا نهتم بها". في الواقع، نحن نهتم (أو على الأقل، يجب أن نهتم) لأن هناك عللًا يجب الاهتمام بها.

---

[1] T. M. Scanlon, The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 176.

في هذا الفصل، سنبحث البديل الأبولويني في النسخ التي قدمها تيم سكانلون وكريستين كورسجارد. إن سكانلون واضح جدًا في أن رغباتنا واهتماماتنا تُفسَّر من خلال العلل وليس العكس. لكن، مثل بلاكبيرن، يحرص على تجنب أي احتجاز لرهائن ميتافيزيقية. في كتاب سكانلون "ما ندين به لبعضنا بعضًا" يسعى إلى استيعاب تيار الاختزالية من خلال التشديد على الإجراءات العقلانية وليس أي حقيقة أخلاقية متميزة أنطولوجيًا[2]. فاعتقاد ما هو صحيح أخلاقيًا يُحدَّد من خلال إجراء، ويبدو أن سكانلون بإمكانه أن يتفادى الحالات المغايرة للواقع التي أحبطت بلاكبيرن.

لذلك، يبشر موقف سكانلون المبكر بأن يحصل على مميزات كل المواقف: ففي حين أنه يبقى مسالم ميتافيزيقيًا، يمنح الحقيقة الأخلاقية استقلالية كافية عن عواطفنا وأعرافنا الثقافية لتلبية الالتزامات الأخلاقية الأساسية التي دافعنا عنها في الفصل الأول. في تطوير هذا الموقف، يقيم سكانلون تباينا صريحا بين بلاكبيرن وجيبارد. إذ يسعى إلى الاحتفاظ بالسمات الجذابة ميتافيزيقيًا لموقفهما وفي الوقت نفسه يرد بشكل أكثر فاعلية على الشواغل الموضوعية. ومع ذلك، فإن رأيه قد تغير بناء على ذلك من جوانب أساسية تمامًا. ظهرت مراجعة سكانلون لموقفه في محاضرته عن جون لوك (التي ألقيت في الفصل الدراسي الثالث عام ٢٠٠٩). حيث يتبنى الآن موضوعية أخلاقية أكمل، رغم أنه لا يزال يدعي أنه يتجنب أي تبعات ميتافيزيقية غير مريحة. قدمت البنيوية الأخلاقية لكريستين كورسجارد الأسس الميتا-أخلاقية

---

[2] Scanlon, What We Owe to Each Other (Cambridge, MA: Belknap Harvard, 1998).

لكتاب "ما ندين به لبعضنا بعضًا"، وسكانلون يقدم موقفه المنقح من خلال مقابلة موقفه بموقف كورسجارد. في هذا الفصل، سأشرح لِمَ أتفق مع تغيير سكانلون لرأيه، وفي القيام بذلك، سأقدم نقدي الخاص لموقف سكانلون المبكر وبنائية كورسجارد.

سوف أجادل بأن موقف سكانلون الجديد (خلافًا لهذين الموقفين الآخرين) يلبي مطالب الفصل الأول. ومع ذلك، في القيام بذلك، هذا الموقف الجديد يولد الفجوة التفسيرية الموصوفة في الفصل الثاني.

سأجادل بأن تغيير سكانلون لرأيه وضعف رأيه المبكر والمواقف اللاحقة، يقدمون دليلًا على زعمي الأعم. ويبدو أن المعضلة الموضحة في الجزء الأول (الموضوعية غير الكافية لتأمين التزاماتنا الأخلاقية أو توليد فجوة تفسيرية) لا مفر منها.

٤-٢- الواقعية الإجرائية

في كتابه "ما ندين به لبعضنا بعضًا" يقدم سكانلون التقرير التالي عن الحقيقة الأخلاقية:

يكون التصرف خاطئًا، إذا كان القيام به في ظل ظروف معينة سيتم رفضه بمجموعة من مبادئ التنظيم العام للسلوك التي لا يمكن لأحد رفضها بشكل معقول كأساس لاتفاق عام قائم على دراية وغير قهري[٣]. وعلى العكس من ذلك، فإن التصرف الصحيح يكمن في كونه يحافظ على هذا الاتفاق. على هذا التقرير، فإن الحقائق التي في قلب الأخلاق إجرائية وليست حقيقية.

---

[3] Scanlon, What We Owe to Each Other, 153.

في وقت مبكر، يخبرنا سكانلون بأنه سوف يستخدم مفهوم "العلة reason" على أنه:

العنصر الأكثر أساسية وتجريدًا للفكر المعياري، لتقديم توصيف عام لمفهوم معياري أخص قليلًا، فكرة القيمة[٤].

ويتابع فيوضح ذلك بقوله:

"كون الشيء ذا قيمة ليس خاصية توفر لنا العلل. وإنما أن تقول عن شيء ما أنه ذو قيمة هو أن تقول إن له خصائص أخرى توفر علل التصرف بطرق معينة في ما يتعلق به"[٥].

إن هذا (بكلماته) عبارة عن تقرير "تمريري buck-passing" للخير والقيمة. تلبى مطالب الفصل الأول، لأن "الخير" و"القيّم" و"الشر" كلها موضوعية وليست طبيعانية على هذا التقرير. ومع ذلك، فإن الموقف يظل مسالمًا ميتافيزيقيًا لأنه يقول بأن هذه الخصائص هي الخصائص "الصورية تمامًا، والتي هي خصائص ذات درجة أعلى لامتلاك خصائص ذات مستوى أدنى توفر علل [الفعل]".

ولأغراض هذا القسم، سأواصل افتراض أن هذا التقرير "التمريري" معقول، رغم أنني سوف أثير بعض الأسئلة المتعلقة به لاحقًا (في القسم 4.5.1). سأحصر حجتي هنا في إظهار أنه، حتى وفق تقرير "تمريري"، من المستحيل أن يكون المرء موضوعيًا بما يكفي لتلبية مطالب الفصل الأول وأن يتجنب توليد فجوة تفسيرية.

---

(4) Scanlon, What We Owe to Each Other, 78.

(5) Scanlon, What We Owe to Each Other, 96.

لماذا ينبغي أن يكون الأمر أقل صعوبة، إذا اتخذنا العلل وليس القيم بوصفها أساسية أنطولوجيًا؟ حتى على التقرير "التمريري"، سيكون هناك حاجة إلى أن يكون هناك حقيقة واقعية حول ما إذا كانت مجموعة مفترضة من الخصائص ذات الدرجة الأدنى توفر للفاعل العلل المناسبة للفعل.

إذا كان تقرير سكانلون يهدف إلى تجنب الاعتراضات المقدمة في الفصل الأول، فلا بد أن يؤيد بالتأكيد الادعاء التالي:

الأحكام التي نتخذها بشأن ما إذا كانت حالة معينة للأمور تقدم للفاعل سببًا وجيهًا للتصرف بطريقة معينة هي نفسها الأحكام التي يمكن أن تكون صحيحة أو كاذبة، بشكل مستقل عن الأعراف أو التوجهات البشرية. يكتب سكانلون أن:

"إذا فهمنا ذلك بشكل صحيح، فسيكون صحيحًا تمامًا: لكن عندما يُفهم بهذا الشكل، فإن الاستقلالية لا تثير مشاكل ميتافيزيقية وإبستمولوجية. وقد يكون مثال الأحكام الرياضية مفيدًا هنا... حيث تفكير الشخص العاقل المتمكن في الرياضيات "يمثل" أو يتبع" الحقيقة الحسابية بقدر ما يأخذ هذا التفكير في اعتباره الاعتبارات الصحيحة بالشكل الصحيح. لا يلزم تفسير هذا الأمر على أنه متعلق بالتواصل، من خلال آلية تشبه الإدراك الحسي، مع الموضوعات الرياضيات التي توجد بعيدة عني. بالمثل، حتى تكون الأحكام المتعلقة بالعلل الواجب اعتبارها على أنها تتعلق بموضوع مستقل عنا.. فإن ما هو ضروري هو أن يكون هناك معايير للوصول إلى استنتاجات حول العلل"[٦].

---

[6] Scanlon, What We Owe to Each Other, 380 (footnote to 63).

من الأمور الجوهرية بالنسبة إلى هذا الرد هو افتراض أنه "لا شيء ميتافيزيقي" يحدث عندما يأخذ المتمكن في الرياضيات في اعتباره "الاعتبارات الصحيحة". ويحيل سكانلون القراء إلى المعالجة المفصلة التي قامت بها كريستين كورسجارد لهذه المسائل:

"لقد ساعدني في تفكيري في هذه المسألة مناقشة كريستين كورسجارد لما وصفته بأنه "الموضوعية الأخلاقية الجوهرية" في كتاب "مصادر المعيارية The Sources of Normativity"... أعتقد أن رأيي الخاص بمثابة ما وصفته بأنه واقعية أداتية وليس واقعية جوهرية"(٧).

في كتابه "ما ندين به لبعضنا البعض"، لا يضيف سكانلون شيئًا في ما يتعلق بنظرية ميتا-أخلاقية. ومن ثم، يمكننا فقط تقييم موقفه من خلال مناقشة مفصلة أكثر للواقعية الإجرائية التي تقدمها كورسجارد وتدافع عنها في كتاب "مصادر المعيارية".

٤-٣- كريستين كورسجارد والواقعية الإجرائية

تصف كورسجارد الفرق بين الواقعية الإجرائية والواقعية الأخلاقية الجوهرية (أي ما سميته "الموضوعية الأخلاقية") بما يلي:

"يعتقد الواقعي الأخلاقي الإجرائي أن هناك إجابات صحيحة عن الأسئلة الأخلاقية *لأن* هناك إجراءات صحيحة للوصول إليها [في

---

(7) Christine M. Korsgaard, The Sources of Normativity, ed. Onora O'Neill, with responses by G. A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel, and Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Scanlon points us to the discussion on pp. 32–7.

حين]... يعتقد الواقعي الأخلاقي الموضوعي أن هناك إجراءات صحيحة للإجابة عن الأسئلة الأخلاقية *لأن* هناك حقائق أو وقائع أخلاقية توجد بشكل مستقل عن تلك الإجراءات، وهذه الإجراءات تتبع هذه الحقائق"[٨].

إن جاذبية هذا المواقف واضحة: فوجود "إجراءات صحيحة" من المفترض أن يمنح الموقف موضوعيته، وفي الوقت نفسه ينجو مما هو بالنسبة إليها التزامات أنطولوجية غير مقبولة.

٤-٣-١- الواجب المطلق

في عرضها لموقفها، تقدم كورسجارد تقريرًا مزدوجًا للتفكر الأخلاقي. أولًا: هي تجادل بأنه في جميع الأفعال المتعمدة، تلزمني اختياراتي بنوع من الحقيقة أكثر عمومية متعلق بالقيمة التي أسعى إليها:

بما أن الإرادة تفكير عملي، فلا يمكن إذن تصورها على أنها فعل أو اختيار بلا علة. وبما أن العلل مستمدة من المبادئ، فلا بد أن تكون الإرادة الحرة لها مبدأ...

تتشابه حجة كورسجارد مع الحجة المقدمة في الفصل الأول في هذا الكتاب، إذ تقول إنه من المستحيل أن نفكر عمليًا دون مثل هذا المعيار التفكري. ومع ذلك، فإن كورسجارد تواصل فتقول لنا إنه ينبغي ألا نرى هذا المعيار كشيء خارجي يُفرض علينا. وإنما ينبغي أنه نعتبره كشيء يصدر عن إرادتنا. فالانخراط في تفكير عملي *ليس إلا* الاختيار بحرية المسلمات التي سنتصرف وفقًا لها، وفي اختيار مسلمة نحن نلزم أنفسنا

---

[8] Korsgaard, The Sources of Normativity, 36.

بفكرة أنها صحيحة (بمعنى ما). ومن ثم، نحن ملتزمون بفكرة أن المسلمات التي نختارها يجب أيضا أن تقبل أن تكون مرادة كقانون عالمي. كما تقول كورسجارد:

"لا يفرض الوجوب المطلق [أي التصرف فقط وفق القواعد التي يمكن أن تكون قانونًا عالميًا] أي قيد خارجي على نشاطات الإرادة الحرة، وإنما ينشأ ببساطة من طبيعة الإرادة. هو يصف ما يجب أن تقوم به الإرادة الحرة، لتكون إرادة"[٩].

تعتقد كورسجارد أن هذا التقرير يمكنه أن يتجنب عيوب الاختزالية والموضوعية، حيث يبدو أنه يتجنب عيوب الاختزالية، لأنه يقر -على عكس ماكي وبلاكبيرن وجيبارد- بأن القانون الأخلاقي ليس مجرد انعكاس لعواطف الفاعل. فهناك حقيقة واقعية تتعلق بالمسلمات التي يمكن للفاعلين إرادتها كقوانين عالمية. ويبدو أنه يتجنب عيوب الموضوعية، لأن في حديثه عن هذه "الحقائق الواقعية" يقول إنه ليس هناك أي التزام بأي حقل من "الحقائق الأخلاقية" يكون الوصول إليه إشكاليًا. يمكننا أن نحدد من خلال ملكاتنا المتعلقة بالتفكير الاستدلالي ما المسلمات التي يمكن التوصية بها بشكل متسق كقوانين عالمية. ولذلك، لا يبدو أن هناك أي فجوة تفسيرية.

إلى أي مدى يأخذنا هذا إلى مجموعة حقيقية من الحقائق الأخلاقية؟ وفق تقدير كورسجارد، هو فقط طريق من الطرق. ففي النهاية، يمكن للفاعل أن يختار مسلمته التي يتصرف وفقًا لها "قانون التصرف بناء على الرغبة اللحظية". وفي هذه الحالة، يكون سلوكه "سلوك شخص

(9) Korsgaard, The Sources of Normativity, 98.

همجي"، لكن حتى الآن لا شيء يمكن أن يستبعد هذا كمسلمة يمكن للفاعل اختيارها في التفكر العملي[10]. رغم أن بعض مسارات الفعل يمكن استبعادها من خلال الوجوب المطلق، فإن هذا لا يسفر عن كل المبادئ الأخلاقية الجوهرية التي يحتاج إليها البشر من أجل التفكر.

٤-٣-٢- الهوية الذاتية

من المفترض أن يقدم الجزء الثاني لتقرير كورسجارد هذه المبادئ الجوهرية. يتمثل ادعاؤها في أن جوهر مسلماتنا التي سوف نختارها ينبع من شعورنا بالهوية:

عندما تفكر، يبدو الأمر كما لو أن هناك شيء ما يقف أمامك ويخالف رغباتك، ويختار الرغبة التي تتصرف وفقًا لها، هذا الشيء هو أنت. هذا يعني أن المبدأ أو القانون الذي تحدد به أفعالك هو مبدأ تعتبره يعبر عن *ذاتك*.

تواصل كورسجارد فتقدم أمثلة على هذه المبادئ: "كون الشخص صديقًا أو حبيبًا، أو فردًا في عائلة أو أمَة، أو "مواطنًا في مملكة النهايات". وفقًا لتقريرها، عندما تتفكر في هويتك، فإنك لا تنخرط في بحث نظري أو واقعي، وإنما هو سعي إلى "وصف في ضوئه تقيم ذاتك، في ضوئه تجد حياتك تستحق العيش وأفعالك تستحق أن تُتَّخذ".

وتصوراتنا لأنفسنا هي الأكثر أهمية في إمدادنا بالالتزامات "غير الشرطية". وعندما ننتهك هذه التصورات، نفقد استقامتنا وهويتنا، لأن القدرة على العيش وفق المعايير والالتزامات، وليس مجرد الاستجابة

---

(10) Korsgaard, The Sources of Normativity, 99.

لرغبات لحظية، هي التي "تجعل [أي أحد] شخصًا أصلًا". وفي انتهاك مسلماتك التي تصنعها لنفسك، لن تعد قادرًا على التفكير في نفسك تحت الوصف الذي في ضوئه تقيم ذاتك وتجد حياتك تستحق أن تعاش وتجد أفعالك تستحق أن تُتَّخذ.

ونتيجة هذا هو أن تكون ميتًا أو أسوأ من ذلك"[11].

٤-٤- نقد تقرير كورسجارد

رغم أن تقرير كورسجارد يختلف عن تقرير بلاكبيرن في العديد من النواحي الرئيسة، فإن فيهما ضعفًا أساسيًا. يحدد الفيلسوفان القيمة الأخلاقية في سمة لتوجهات الفاعل. بالنسبة إلى بلاكبيرن، القيمة الأخلاقية توجد في عواطف الفاعل، بينما بالنسبة إلى كورسجارد، فإن هذه القيمة توجد في تصور الفاعل لذاته.

سوف أقترح أن التصورات الذاتية للفاعل (مثل عواطفه) لا يكون لها معنى إلا كاستجابات لنظام قيمي خارجي.

٤-٤-١- إمكانية الهوية الذاتية اللاأخلاقية

إن دور الواجب المطلق في تقرير كورسجارد هو وضع حدود على ما يمكن للفاعلين أن يريدوه ويقوموا به.

هي توافق على أنه يظل هناك مجال واسع للمسلمات الممكنة غير المتوافقة. فكيف نختار بين هذه المرشحات لأن تكون مبادئ أخلاقية قابلة لأن تكون عالمية؟ كما رأينا، إجابة كورسجارد (اللاكانطية) هي أن

---

[11] Korsgaard, The Sources of Normativity, 102.

الأمر ليس إلا التزامات الفاعل الوجودية existential[١٢].

هل هذا يعني أن أي التزامات وجودية تولد واجبات صحيحة بالقدر نفسه؟ دعنا نفترض (تبعًا لكوهين G. A. Cohen) أنني عضو في المافيا، وأنه لأمر مركزي لهويتي الذاتية أن أخضع بقوة لقواعد منظمتي. هل هذا يولد "واجبًا" عليَّ القيام به؟[١٣] تجيب كورسجارد أنه بمعنى ما، هناك "شعور حقيقي بأنك ملتزم بقانون تصنعه لنفسك، حتى تصنع لنفسك قانونًا آخر". ومع ذلك، هي تعتقد، بعد التأمل الكافي، أنك سترى أن طاعة هذه القواعد هي قانون خاطئ تصنعه لنفسك:

"ما أود أن أقوله حول علاقة الشخص بشكل لاأخلاقي للهوية الذاتية...هو أنه ليس هناك رؤية متماسكة يمكن *منها* تأييد هذه العلاقة بعد التأمل الكامل. إذا كان عضو المافيا في مثال كوهين قد حاول الإجابة على سؤال: لماذا من المهم أن يكون قويًا وأن يلتزم بالطاعة حتى عندما كان يُستحث على عدم القيام بذلك، فإن الأمر يتوقف على قيمة إنسانيته، وفي ظل حججي الأخرى، سوف يجد أن هذا يلزمه بقيمة الإنسانية بشكل عام، ومن ثم، التخلي عن دوره كعضو في المافيا[١٤].

وجهة نظر كورسجارد هي أنه، من الناحية الأنطولوجية، فإن الأخلاق

---

(12) Thomas Nagel uses this term in his response to Korsgaard, Nagel, 'Universality and the Reflective Sense', in Christine M. Korsgaard (ed.), The Sources of Normativity, 203, and she endorses it in her 'Reply', 237.

(13) G. A. Cohen, 'Reason, Humanity and the Moral Law', in Korsgaard (ed.), The Sources of Normativity, 183–4.

(14) Korsgaard, 'Reply', in her The Sources of Normativity, 256–7.

مضمونة بـ(أ) العلاقات المنطقية بين المسلمات التي يمكن للفاعل أن يريدها لنفسه على نحو متسق (وهو ما يمدنا بإطار "الواجب المطلق") و(ب) الحقائق المتعلقة بالتصورات المتعلقة بالذات التي يمكن بها أن يعيش البشر (وهو ما يمدنا بالتوجهات الأخلاقية الجوهرية).

بالنسبة إلى كورسجارد، ليس هناك "نظام أخلاقي موضوعي" يجعل من الصحيح أن الالتزام بقواعد المافيا أدنى منزلة من المنظومة القيمية لـ"مواطن مملكة النهايات"[١٥] (التي تعطي لجميع البشر قيمة، والحيوانات أيضا)[١٦].

لتوضيح (ب)، تقدم كورسجارد الحجة التالية. والمقصود منها إظهار أن الالتزامات العرضية والجزئية وعواطف عضو المافيا أو أي فاعل يهتم في البداية فقط بعشيرته لها معنى فقط داخل الإطار الذي ينسب القيمة إلى كل البشر:

"نحن نؤيد أو نرفض دوافعنا من خلال تحديد ما إذا كانت متسقة مع الطرق التي نحدد بها هويتنا الذاتية. لكن معظم تصوراتنا عن ذواتنا التي تُمنح لنا عرضية... ولأن هذه التصورات عرضية، قد نأخذ بتصور ونلقي بآخر... ما ليس عرضيًا، هو أنك يجب أن تُحكم بتصور ما عن

---

(١٥) "مملكة النهايات "Kingdom of Ends أو مملكة الغايات هي فكرة حاول كانط من خلالها تقرير أن كل إنسان يجب أن يعامل كغاية في حد ذاته، وله قيمة في حد ذاته، وليس كغاية لأهدافنا، فمثلا عندما أطلب من شخص مساعدتي في أمر ما (تصليح سيارتي مثلا) يجب ألا أفقد نظرتي له ككائن بشري، قيّم في ذاته، ويستحق الاهتمام، وليس "محلا لأهدافي". وهذا مفهوم أخلاقي بطبيعة الحال، ويسميه كانط أحيانا بـ "مملكة الأخلاق" (كما في كتابه "نقد العقل العملي"). (رضا)

(16) Cf. Korsgaard's discussion of the moral claims of animals in her The Sources of Normativity, Chapter 4.

هويتك العملية، لأنه ما لم تكن ملتزما بتصور ما عن هويتك العملية، فإنك سوف تفقد فهمك لنفسك كمالك لعلة ما للقيام بشيء دون آخر، وفهمك لنفسك كمالك لعلة أن تحيا وتتصرف أصلًا. لكن هذه العلة للتوافق مع الهويات العملية التي لديك ليست علة *تنبع من* هوية من هذه الهويات العملية، وإنما تنبع من هويتك الإنسانية، من هويتك *كإنسان* ببساطة، كحيوان مفكر يحتاج إلى العلل للتصرف والعيش. ولذلك، إنها تمثل علة فقط، إذا كنت تعامل إنسانيتك كشكل عملي ومعياري للهوية، أي إذا كنت تقدّر قيمتك كإنسان"(١٧).

مرة أخرى، هناك بعض التشابهات بين حجج كورسجارد وحجة عدم إمكان الاستغناء تفكريًا المقدمة في الفصل الأول. وهناك فرق حاسم وحيد، يكمن في تقرير كورسجارد عن الأساس الأنطولوجي للمجادلة ضد الموقف الأخلاقي لعضو المافيا، حيث إن كورسجارد تدعي أنه، بالنسبة إلى كل البشر، فإن هويتهم كبشر هي في النهاية "أساسية essential". إن تلك التقييمات النابعة من التصورات الضيقة المتعلقة بالذات، تتحول -بعد فحصها عن كثب- إلى أن تقودنا إلى منطق متصلب لتقييم الإنسانية بشكل عام. وهذا لأن الهويات الأضيق عرضية ويمكن إسقاطها، في حين أن هوية الشخص كإنسان ليست عرضية ولا يمكن إسقاطها.

سوف أجادل أدناه (في القسم ٤-٤-٣-) بأن تقييمات الفاعلين تكون لها التبعات الأوسع التي تتطلبها حجة كورسجارد فقط، إذا فهمنا هذه التقييمات بوصفها نظامًا قيميًا موضوعيًا. إذا كانت تقييمات عضو المافيا

(17) Korsgaard, The Sources of Normativity, 120–1.

ليست موضوعية أوليا، فمن الصعب أن نرى لِمَ يجب أن تلزم الفاعل بتقييمات أوسع. إن حاجة عضو المافيا لـ"تصور ما عن هويته العملية" يمكن ضمانها بالتأكيد من خلال التزامه الثابت بقيم المافيا. حقيقة أن البشر بإمكانهم التخلي عن بعض الهويات العرضية، لا تقوض ثبات هوية عضو المافيا، شريطة أن يكون اتخذ قرارًا مستقرًا بأن تتطابق هويته مع مجموعة محددة من التوجهات والالتزامات. وقد لا توافق كورسجارد على هذا الاختيار الوجودي، لكن من الصعب أن نرى لِمَ (على تقريرها) الاختيار المستقر لعضو المافيا يهدد "فهمه [لنفسه] كمالك لعلة ما للقيام بشيء دون آخر، وفهمه [لنفسه] كمالك لعلة للحياة والتصرف أصلًا".

على النقيض من ذلك، فإن الموضوعي لديه الكثير مما يقوله عن عضو المافيا. فالمذهب لاموضوعي، لا يولد حجة صحيحة استدلاليًا تكمن في الاستدلال من الالتزامات الوجودية لعضو المافيا على اهتمام أخلاقي أوسع. ومع ذلك، يمكن للموضوعي أن يقدم حججا، تضع موقف عضو المافيا تحت ضغط. إذا كانت عواطفنا الأخلاقية -كما جادلت في الفصل الثالث- ذات معنى فقط كاستجابات لنظام موضوعي، فبإمكان عضو المافيا أن يبين أن تقييماته تتضمن ادعاءات متعلقة بالخير الموضوعي. ويمكن حينئذ الإشارة إلى أنه ليس لديه سبب لافتراض أن النظام الأخلاقي الموضوعي يفضل بشكل فريد هويته أو منظومته. ثم تمدنا تقييماته لإعطاء قيمة لمنظومة أخرى، فليس لديه أي أرضية غير إشارية للتفكير في أن منظومته تستحق الاحترام بشكل فريد. ومن المفارقات، أن سمة التزاماتنا الأخلاقية الماقبل-فلسفية التي تنكرها كورسجارد (أي موضوعيتها الأولية) يتضح أن تكون السمة الوحيدة

التي تقدر على مجادلة عضو المافيا، ليتخلى عن تقييماته العرضية ويتمسك بتقييم إيجابي لكل البشر.

٤-٤-٢- عدم إمكان الاستغناء التفكري والأنطولوجيا الأخلاقية

تقدم كورسجارد ردًا على هذه الحجة، حتى لو كانت الموضوعية لا غنى عنها في الحوار مع عضو المافيا، لكنها تعتقد أن هذا يوفر أساسًا مشكوكًا فيه. فلا يمكننا أن نفترض ببساطة كيانًا لأن حجتنا تشير إلى أنه ضروري:

"بعد اكتشاف أن الالتزام لا يمكن أن يوجد إلا إذا كان هناك أفعال من الضروري القيام بها، يستنتج الواقعي أن هناك هذه الأفعال، وأنها الأفعال التي اعتقد الناس دائمًا أنها ضرورية، الواجبات الأخلاقية التقليدية... إن الواقعي يضع الضرورة في الموضع الذي يريد أن يجدها فيه. ولا يمكن حتى بدء هذه الحجة، إلا إذا افترضت أن هناك بعض الأفعال من الضروري القيام بها"[18].

يتضح الخلل في حجة كورسجارد هنا بهذه الجملة الأخيرة، "لا يمكن حتى بدء هذه الحجة، إلا إذا افترضتَ أن هناك بعض الأفعال من الضروري القيام بها"، لأن موقفها وموقفي يؤكدان أن كل البشر المحترمين ملتزمون بفكرة وجود أفعال ضرورية. والدائرية التي في حجة الموضوعي فاضلة لا فاسدة، لأن افتراض أن هناك التزامات أخلاقية قد تبين بالفعل أنه لا يمكن الاستغناء عنه تفكريًا. فكما رأينا في القسم ١-٣-١-، يمكن للاستدلال من عدم إمكان الاستغناء التفكري أن

---

[18] Korsgaard, The Sources of Normativity, 33–4. Cf. David Hume, The Dialogues Concerning Natural Religion, part IX.

يكون مشروعًا.

السؤال إذن، ليس ما إذا كان يحق للموضوعي أن يقوم بالخطوة التي قام بها، لكن ما إذا كان بإمكان كورسجارد أن لا تقوم بالخطوة نفسها. سأجادل بأننا لا يمكننا تجنب الاستنتاج من التزاماتنا الأخلاقية الأساسية بوجود نظام عقلي موضوعي. فبدون هذا الاستنتاج، تصبح الأخلاق ذاتية الإحالة self-referential على نحو غير مقبول.

٤-٣-٣- أسبقية القيمة على تصور الذات

تجادل كورسجارد مرارًا وتكرارًا بأنه إذا قام الفاعل باختيار معين، فإنه يعطي ضمنيًا قيمة لأشياء معينة، وهذا بدوره يلزمه بإعطاء قيمة للاختيارات التي يقوم بها الآخرون، لكنها لا تقدم أي تقرير عن *ماهية* تقييم شيء ما. للأسباب التي قدمتها بلاكبيرن وجيبارد، لا يمكن توضيح إعطاء قيمة لشيء ما من خلال محبتنا لهذا الشيء أو توجهنا المحابي له، وإنما إعطاء قيمة لشيء ما هو عزو صفة له.

تبدو حجج كورسجارد متطفلة على فكرة القيمة غير المصرح بها كخاصية للشيء القيم. وفقًا لكورسجارد، عندما أختار شيئًا ما، لا يمكنني دون تناقض إنكار أن (أ) للشيء قيمة، و(ب) أنني أمنح قيمة له، و(ج) أن لخيارات الآخرين قيمة. ماذا يعني أن أقول إنني "يجب أن أقبل" أن الشيء الذي أختاره "له قيمة" ما لم يكن هناك (من الناحية الأنطولوجية) قيمة له أكثر من الحقيقة المجردة التي مفادها أنني اخترته؟ يمكنني أن "أحب" شيئًا ما دون أن ألزم نفسي بفكرة أنه (وبالتالي الأشياء التي يحبها الآخرون) "يستحق الحب". لماذا يجب أن يكون لكلمة "ذات قيمة" قاعدة نحوية مختلفة؟ يبدو أن كورسجارد تقوم بخطوة غير مشروعة،

تتمثل في الانتقال من الأفعال إلى الصفات. ففي اختيار شيء ما، ربما ألزم نفسي بأنني "أعطي قيمة" له، لكن ليس من الواضح أن هذا يلزمني بفكرة أنه "ذات قيمة"، ناهيك عن وصفه بأي شيء آخر.

إذا لم يكن التقييم استجابة لخاصية في الشيء أو في الفعل الذي اخترته، وإنما مجرد تعبير عن هويتي، فإن الأخلاق تصبح أيضًا ذاتية الإحالة، ومن ثم، نرجسية غير مقبولة. إنه لشيء واحد (وهو شيء عادل تمامًا) من شأنه أن يذكرني بأنني يجب أن أقوم بالشيء الصحيح، وهو أنه إذا لم ألتزم سأنتهك التزاماتي الأعمق، وبمعنى ما، أصبح شخصًا مختلفًا. لكن قوة هذا التذكير تكمن في حقيقة أنني أعتبر هذه الالتزامات صحيحة. فهذه الالتزامات ليست مجرد أذواق أو اختيارات تتعلق بنمط الحياة، وإنما ألتزم بها، لأنني أعتقد أنها تستحق أن يُلتزم بها. مرة أخرى، يبدو أن سمات الفاعلية والاختيار التي ترغب كورسجارد في أن تبني تقريرها عن القيم عليها هي في حد ذاتها متطفلة على الأحكام القبلية عن القيمة.

يقدم توماس ناجل هذه الحجة نفسها، من خلال المثال الفكري التالي:

"إذا قبل الشخص الموت بدلًا من خيانة عدد من الناس لدى القتلة، فقد يكون من قصور الفهم أن نفسر هذا من خلال التصور الذي لديه عن نفسه. بالطبع، إذا كان يهتم ببقاء الآخرين، وغير مستعد لإنقاذ حياته بخيانة الأخرين، فهذه حقيقة مهمة عن حياته وتصوره عن نفسه. لكن أن نفسر بذلك تمسكه بهذه العلل، فهذا يمثل فهم الأمور بالعكس، وسنخفض قدر الدافع بالمناسبة... حتى إذا كان بإمكانه الحصول على مساعدة تحفيزية من خلال التفكير في أنه لا يمكنه أن يتعايش مع نفسه، إذا أنقذ

حياته بهذه الطريقة، إلا أن هذا لا يمثل التفسير النهائي، في الواقع، لا يمكن أن يكون كذلك. إن التفسير الصحيح هو العلة غير الذاتية non-first-personal المانعة من الخيانة"[١٩].

إن العلة غير الذاتية التي تُعتبر مانعة من الخيانة هي القيمة المتأصلة للبشر.

فالذي يعنيه إضفاء قيمة للآخرين من البشر هو بالتأكيد أمر لا يمكن فهمه من خلال القول إن "بإمكاني العيش دون إضفاء قيمة لهم"؟ فهذا يبدو فهمًا غير صحيح. ترد كورسجارد على التجربة الفكرة لناجل بالإقرار بأن نقده دقيق:

"أعتقد أنه يليق بالكائن العقلاني البالغ أن يشكك في ضرورة التضحية الشديدة، ومن المأمول أنه إذا لم يقم بذلك، أن يكون لديه بالفعل فهم للإجابة. لكن الإجابة هي بالتأكيد -من وجهة نظري- أنه غير مستعد للتخلي عن الطريقة المعينة التي ينظر بها إلى نفسه، الوصف الذي في ضوئه يجد حياته تستحق العيش وأفعاله تستحق أن تُتخذ. وهذا هو ما يزعج ناجل، أي فكرة أنه، على هذا النحو، تكون المعيارية مشتقة من التصورات عن الذوات. وأنا أعتقد ذلك"[٢٠].

جادلت في القسم ٣-٣-٥- بأن القول إن "العبودية بغيضة" ليس مجرد تأكيد لتوجهاتي، وإنما تأكيد على أن شيئًا ما متعلق *بالعبودية* أعتبره

---

(19) Thomas Nagel, 'Universality and the Reflective Self ', in Korsgaard, The Sources of Normativity, 206.

(20) Korsgaard, 'Replies', in her The Sources of Normativity, 249.

يسبب بغضي. تشبه الحجة المضادة لكورسجارد هذا القول إن "العبودية بغيضة" ليس تأكيدًا متعلقًا بالالتزامات الضرورية لتصوري عن ذاتي، وإنما تأكيد أن شيئًا ما متعلق بقيمة الأشخاص الآخرين هو الذي *يجعل* توجهات معينة ضرورية لهذا التصور عن الذات.

٤-٥- سكانلون و"المذهب التأسيسي العلّي

Reasons Fundamentalism"

منذ كتابته "ما ندين به لبعضنا البعض"، تحول سكانلون إلى موقف أكثر موضوعية بإخلاص. يرفض بصراحة في محاضراته عن جون لوك عام ٢٠٠٩ محاولة كورسجارد تأسيس العلل المعيارية في الحقائق المتعلقة بالفاعلية العقلانية والهوية الذاتية. ويصف سكانلون نفسه الآن بـ"تأسيسي علّي"، في مقابل موقف كورسجارد كما يلي:

"وفقًا للتأسيسي العلّي، فإن العلاقة القائمة بين الفاعل والاعتبار X [في الحالة التي تكون فيها X علة للفاعل للقيام بـ A] ليست سوى علاقة *كون X علة للفاعل للقيام بـ A*. و"التحكم" الذي لدى X على الفاعل هو هذه العلاقة: "كون X علة له (أو في أقوى الحالات، علة حاسمة). وعلى حد تعبير كورسجارد، الصحيح تمامًا، فإن التأسيسي العلّي "يصر على الطابع غير القابل للاختزال للمعيارية". والخلاف الأساسي هو حول ما إذا كان هناك تفسير إضافي ما يمكن وينبغي تقديمه، لأن الفاعل في هذا الموقف يجب أن يعامل X كعلة"[٢١].

---

[21] Scanlon, Being Realistic About Reasons, Lecture I, 15. The quotation from Korsgaard is from her The Sources of Normativity, 32.

ترفض كورسجارد "التأسيسية العلية"، لأنها تفترض ببساطة حقائق أخلاقية موضوعية. كما رأينا، هي تعتبر هذه الحقائق نقلة غير مشروعة. تدعي كورسجارد أيضًا أنه، إذا كانت المبادئ الأخلاقية موضوعية، -كما أعتبرها أنا وسكانلون- فلن تكون قادرة على "التحكم في" الفاعل. هذا الاعتراض يردد "حجة الغرابة" التي قدمها ماكي. تفترض كورسجارد وماكي أن أي شيء يحفز الفاعل يجب أن يشير إلى رغبات موجودة والتزامات قائمة لدى الفاعل. ورأيي هو أن كلا من الفيلسوفين قد أخطأ في التعامل مع الأمر. فلا يكون ممكنًا جعل التفكر العملي معقولًا إلا على افتراض أن الفاعل، في تأمله في كيفية التصرف، يحاول الوصول إلى الشيء الصحيح. وهذا يعني أن الفاعل يحاول اكتشاف ما هو قيّم في الحقيقة، وما هي علل هذا الفعل[٢٢].

٤-٥-١- سكانلون وحديثه عن العلة والرغبة

رغم أن سكانلون لم يكن مؤيدًا للمذهب الموضوعي تمامًا في هذه المرحلة، فإن مناقشته للعلة والرغبة في كتابه "ما ندين به لبعضنا البعض" تساعدنا في رؤية لِمَ تكون العلل ذات أسبقية منطقيًا.

في القيام بذلك، ستتوفر لنا أسسًا أخرى لاستبعاد قلق كورسجارد من الطريقة التي "تتحكم" بها العلل في الفاعلين. يحتوي تقرير سكانلون على مكوّنين.

أولًا: هو يدعي أن مفهومًا موضوعيًا ما لـ"العقل" يمثل سمة من سمات فهمنا للرغبة: "امتلاك ما يسمى عادة بالرغبة يتضمن الميل إلى رؤية شيء ما كعلة".

---

(22) Scanlon, Being Realistic About Reasons, Lecture IV, 25.

ثانيًا: هو يقدم تقريرًا عن "التنبه للرغبة" لتفسير كيف تؤثر العلل على الفعل. دفاعًا عن الادعاء الأول، يدعونا سكانلون إلى بحث حالة فاعل يتناول مشروبًا باردًا بالكامل؛ بسبب عطشه. يتضمن هذا السيناريو بوضوح شعورًا (جفاف الحلق) واعتقادًا (ضمان حالة أكثر سرورًا بعد الشرب). (كما أنه يشتمل أيضا على أن الفاعل المذكور يعتبر الاعتقاد علة جيدة للشرب). أليس في هذا إهمال للسمة الجوهرية، *أعني الحث على الشرب* ***urge***؟ لا يعتقد سكانلون ذلك:

"عندما نركز على هذه الفكرة المتمثلة في مجرد الحث على الفعل، منفصلة عن أي عنصر تقييمي، فإن هذا لا يتناسب في الواقع جيدًا مع ما نعنيه بكلمة الرغبة". ويواصل تقديم تجربة فكرية (مستعارة من المقال الممتاز لوارين كواين Warren Quinn "وضع العقلانية في موضعها Putting Rationality in its Place"). يقول سكانلون:

"ربما ننظر... في حالة رجل يشعر بالحاجة إلى تشغيل أي راديو يراه. وليس الأمر أنه يرى شيئًا جيدًا/ متعلقًا بتشغيل أي راديو، فهو لا يريد سماع الموسيقى أو الأخبار أو حتى لتجنب الصمت، الأمر ببساطة أنه يتحرك لتشغيل أي راديو يراه مغلقًا.... إن حالة وظيفية محضة كهذه تخفق في تجسيد الشيء الأساسي في الحالات الأكثر شيوعًا للرغبة. فالرغبة في شيء ما تتضمن ميلًا إلى رؤية شيء ما على أنه جيد أو أن هناك شيئًا مرغوبًا فيه، متعلقًا به"(٢٣).

---

(23) Scanlon, What We Owe to Each Other, 38–9. The example is drawn from Warren Quinn. See Quinn's 'Putting Rationality in Its Place', in Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence, and Warren Quinn (eds), Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory (Oxford: Clarendon Press, 1996), 181–208.

يقدم مثال كواين حجة قوية أخرى ضد التقرير "الديونيسي" عن الأخلاق. ورأيه هو أن الحاجة المجردة لا تكفي لجعل شيء مؤهلًا على أنه رغبة، ناهيك عن أن تكون أساسًا للفعل المعقول، هذا فقط لأننا نجد موضوع الحاجة موضوعًا معقولًا لرغبة أن يتأهل الفعل ليكون فعلًا معقولًا.

إذا كان هذا صحيحًا، ومن ثم، لا يكون للرغبة والتقييم معنى إلا عندما يكونان ضد خلفية مسبقة من العلل، فكيف تكتسب هذه العلل قوة دافعة لنا؟ للإجابة على هذا، يجب أن ننتقل إلى الجزء الثاني من تقرير سكانلون، وهو مفهومه عن "الانتباه إلى الرغبة". لا يريد سكانلون ولا كواين التسوية بين الرغبة في X وبين الحكم بأن X هو شيء ما ذو قيمة. كما يوضح سكانلون:

"امتلاك رغبة القيام بشيء ما (مثل شرب كوب من الماء)، ليس مجرد رؤية شيء ما على أنه جيد. فقد أرى شيئًا جيدًا متعلقًا بشرب كوب من الأدوية سيئة المذاق، ولن يقال إن لدي رغبة فيه، وبإمكاني أن أرى حتى أن شيئًا ما لطيفًا دون الشعور، بالمعنى العادي، برغبة في القيام به".

من الواضح أن هناك مكونًا ظاهراتيًا إضافيًا في الرغبة:

"يكون لدى الشخص رغبة P بمعنى أنه ينتبه إليها، إذا كانت فكرة P تأتي باستمرار في ذهنه بنظرة تفضيلية، أي، إذا كان انتباه الشخص موجهًا باستمرار نحو الاعتبارات التي تُعتبر في صالح P[٢٤]".

إذن.... الرغبة لها عنصر تحكيمي. فما يميزها عن الاعتقاد الأكثر

---

[24] Scanlon, What We Owe to Each Other, 39.

صراحة هو أن هذا الحكم يُقدَّم لنا من خلال إحساساتنا.

لا يطور سكانلون هذا الخط من التفكير. ومع ذلك، هناك الكثير مما يمكن قوله عن "النظرة التفضيلية" التي تقدم الرغبة P نفسها بها – وأيضا عن حالات النفور، التي تقدم P نفسها في هذه الحالات على نحو كاره.

تشير خبرتنا إلى أن هذا قد يكون له تشكيلة من الأساليب العاطفية. فالنظرات الآتية من التوقير والمحبة والشفقة والتعاطف مختلفة، وكل منها يمكن أن يقدم نفسه إلينا كنوع خاص من الاعتبارات المؤيدة للقيام بفعل ما. بالمثل، النظرات الآتية من النفور والخوف والاشمئزاز تقدم اعتبارات مختلفة تُعدّ ضد القيام بفعل معين.

تعززت الحاجة إلى تقرير أكثر تفصيلًا عن دور إحساسنا في الحكم بمثال يقدمه سكانلون في كتابه "ما ندين به لبعضنا البعض". في هذه الفقرة، يوضح سكانلون -بشكل صحيح في اعتقادي- نقطة أننا لا نحتاج فقط إلى معرفة ما نمنح له قيمة، وإنما نحتاج أيضًا إلى أن نعرف كيف نقيمه. وهو يكتب ما يلي:

"عند تشغيل رباعيات بيتهوفن الأخيرة في المصاعد والممرات ودورات المياه في مبنى إداري، مثلًا، سنجد فشلًا في فهم قيمة الموسيقى التي من هذا النوع. ما أقترحه ليس أن هذا يظهر عدم تقدير لهذه الموسيقى، وإنما يظهر عدم فهم من النوع المتوقع، وعدم وجود الانتباه المستحق إلى هذه الموسيقى. قد يكون السؤال عن أي موسيقى، إن وجدت، تُشغّل في هذا الوضع سؤالًا لا أهمية له. لكنه يوضح نقطة ذات أهمية أعم: أن فهم قيمة شيء ما لا يتضمن غالبًا مجرد المعرفة بأنه قيم

أو مدى قيمته، وإنما أيضا الطريقة التي يجب أن يُقيَّم بها[٢٥].

يبدو هذا صحيحًا، ورغم أن هذا المثال مثال جمالي aesthetic، فإن الأمثلة المشابهة تحدث بوضوح عندما نأتي لتقييم البشر.

والمثلية الجنسية مثال جيد في هذه النقطة. فالذين يجادلون ضد الأخلاق الجنسية المرتكزة بالكامل على مفاهيم "تجنب الضرر" ربما يقولون إن ممارسات جسدية معينة تظهر عدم فهم لكون الآخرين يستحقون الاهتمام، وتختزلهم في مجرد أشياء.

لا يمكن أن يتحقق ذلك إلا من خلال مشاركتنا العاطفية مع رباعيات بيتهوفن، وإدراكنا لها على أنها جميلة ومؤثرة وعميقة، وهكذا نعلم أنه سيكون من غير المناسب تشغيلها كموسيقى خلفية في مرحاض عام.

ومن ثم، فإن استجاباتنا المعيارية تبدو أكثر معقولية، عندما تُعتبر استجابات لقيمة متأصلة في الأشخاص والموضوعات.

وتفسير لماذا تكون أنواع معينة من الاستجابات مناسبة أو غير مناسبة من الناحية الأخلاقية، يكون مشتقًا من الأنواع المتميزة من القيمة الموجودة في الموسيقى والأشخاص والطبيعة.

من الصعب أن نرى كيف يمكن التوفيق بين هذه الفكرة وبين التقرير "التمريري" عن القيمة. يبدو أكثر معقولية أن نقول إن العلل التي تمنحها الموسيقى لنا للتعامل معها بتقدير (وليس مثلًا تشغيلها في مراحيض عامة) تنبع من قيمة الموسيقى الجوهرية (كشيء جميل ومؤثر

---

[25] Scanlon, What We Owe to Each Other, 100.

وعميق)[٢٦]. لن أتناول هذه المسألة بإسهاب، لأن الاعتراض الأكثر أساسية الذي أريد تأكيده (القسم ٤-٦-) ضد موقف سكانلون الجديد سيظل قائمًا، حتى لو كان بإمكان سكانلون الإجابة عن هذه الشكوك المثارة ضد التقرير "التمريري" عن القيمة[٢٧].

٤-٥-٢- العلة والعاطفة

إن الاقتراح بأن الاستجابات العاطفية يمكن أن تكشف لنا علل الفعل (وربما أيضًا القيمة التي تقوم عليها هذه العلل) يُبحث في الكتب المتزايدة حول الفلسفة والعواطف، لا سيما عمل مارثا نوسبوم Martha Nussbaum الأخير[٢٨]. قد نعبر عن حجج المدرسة النامية بفكرة التمييز بين معنيين لكلمة "العلة" وهما:

العلة ١: بمعنى أساس لاعتقاد أو فعل ما ناتج عن تفكير، بشكل مستقل عن أي انخراط عاطفي.

العلة ٢: بمعنى أساس حقيقي لاعتقاد أو فعل ما.

العلل ١ تمثل الأشياء التي يمكن للفاعل أن يعرفها دون أي انخراط

---

[٢٦] ويتعزز هذا بحجة روجر كريسب في:
'Value, Reasons and the Structure of Justification: How to Stop Passing the Buck', Analysis 65(285) (2005): 80–5.

[٢٧] لاستعراض الاعتراضات الأخرى على التقرير التمريري انظر:
Jussi Suikkanen, 'Buck-Passing Accounts of Value', Philosophy Compass 4(5) (2009): 768–79.

[28] Martha Nussbaum, Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature (Oxford: Oxford University Press, 1992) and Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

عاطفي مع الموضوع المبحوث: ولنستخدم عبارة أنيورين بيفان Aneurin Bevan الشهيرة، يمكن للإنسان الذي يشبه "آلة حوسبية جافة" أن يميز كل العلل١ للفعل[29].

لكن ليس من الواضح –وبالطبع ليس من الحقائق التحليلية– أن كل *أسس* الفعل يمكن الوصول إليها دون انخراط عاطفي. ربما يكون هناك أسس حقيقية للفعل غير معروفة بالتفكير وحده. بعبارة أخرى، ربما يكون هناك علل ٢، ليست من النوع العلل ١.

إذا كان بإمكاننا التمييز بين المعنيين لكلمة "علة"، فبإمكاننا أيضًا أن نميز بين معنيين مناظرين لكلمة "الذاتية Subjectivism". فهناك:

الذاتية١: بمعنى أن العلل لا تمدنا بأسس الاعتقاد أو الفعل فقط. فبعض هذه الأسس تأتي من الانخراط في عواطفنا.

و:

الذاتية ٢: بمعنى أنه ليس هناك علل موضوعية للفعل من النوع العلل ٢، وإنما فقط توجهات وتفضيلات ذاتية.

تعتبر الذاتية ١ الانخراط العاطفي نمطًا للإدراك. وعلى هذا التقرير، يمكن للعواطف أن تكشف الأسس الموضوعية (العلل ٢) للفعل. في المقابل، تنكر الذاتية ٢ أن هناك عللًا موضوعية (العلل ٢) للفعل. وعلى هذا التقرير، فإن العواطف والتوجهات والتفضيلات هي *كل ما هنالك* من أجل أنطولوجيا للأخلاق.

---

(29) Cited in Geoffrey Foote, The Labour Party's Political Thought: A History (London: Routledge, 1986), 273.

ورغم أن سكانلون لم يصرح بذلك، فإنه يعتمد على تمييز كهذا في المحاضرة الرابعة من محاضراته عن جون لوك. فهو يقول:

"يبدو أن الاستنتاجات الحقيقية حول العلل التي لا تقوم على أساس رسمي.تكون "ذاتية" فقط إذا افترضنا أنها استجابات فردية معزولة، مثل حدوث رغبة ما. لكن الأحكام المتعلقة بالعلل التي تبقي على نوع من عملية التوازن التي وصفتها ليست كذلك. هي، أيضًا، خضعت لتأمل دقيق وإعادة نظر. ربما سيقال إن عملية التأمل التي نصل من خلالها إلى نظرة شاملة لعلل الفعل ليست عملية عقلية بالمعنى ذي الصلة. ولكن يبدو هذا مجرد تحيز"(٣٠).

قد نعبر عن مقصد سكانلون بالمثل بالقول إن قبول الذاتية ١ كنظرية إبستمولوجية لا يلزمنا بأي حال بالذاتية٢، وفي الواقع هذا القبول متوافق تمامًا مع الموضوعية الأخلاقية ذات التأسيس الجديد التي قدمها سكانلون. إن أصل هذا التقرير موجود في مثال سكانلون المبكر عن "علل" عدم تشغيل بيتهوفن في المصاعد والمراحيض العامة. هذه العلل هي العلل ٢ لا العلل ١، بمعنى أنها أسس للفعل، لكن من النوع الذي لا نعرفه بالتفكير وحده. ولذلك، يجب أن تقوم الإبستمولوجيا الأخلاقية على العواطف والإحساس بجانب التفكير.

يقدم الفلاسفة أمثال مارثا نوسبوم تقريرًا أكثر تطورًا للطرق التي يمكن أن تمدنا بها العواطف بعلل ٢ للفعل. في عملها الأخير حول هذا الموضوع، كتبت نوسبوم عن "التوازن العاطفي" الذي يصل إليه الفاعلون أثناء تطوير استجابة عاطفية أكبر وأدق للأحداث، في الحوار

(30) Scanlon, Being Realistic About Reasons, Lecture IV, 26.

مـع الحجـج العقلانيـة والإحسـاسات المفيـدة التـي لـدى الآخـرين[31]. هـذا التقرير متوافق تمامًا مع نظريـة التوازن التـأملي التـي طورهـا سكانلون. في الواقع، يحتاج تقرير سكانلون إلى تطوير في مثل هذا الاتجاه تحديدًا، إذا كانت ملاحظاته العامة بحاجة إلى تفصيل في نظرية شاملة.

إن هذا التطوير مهمة حيوية للفلسفة الأخلاقية. وعلـى الرغم من أننـي شرحت سبب اعتباري نظرية بلاكبيرن الأخلاقية معيبـة، فـإنني أعتقد أن جاذبيتهـا المستمرة تـأتي جزئيًا ممـا أصـابت فيـه، أعنـي الـدور الحاسـم للعواطف في التفكير الأخلاقي. أمـا التقرير الـذي بدأ سكانلون تطـويره، فيقدم ما هو أكثر من مجرد إفساح المجال لفكرة بلاكبيرن (التـي فـي حد ذاتها تساعد على منع الميل إلى موقف شبه واقعي). فهو يذهب إلـى أبعد من ذلك، حيث يبين أن الذاتية ٢ لبلاكبيرن تقدم لنا تقريرًا ضحلًا جدًا لمـا يجب أن تكـون عليـه الاسـتجابة العاطفيـة. فمن أجل فهم استجابة مثـل النفـور، نحـن بحاجـة إلـى فهمهـا كشـيء يجسد حكمًـا مـا، أي ادعـاء وليد متعلق بالواقع. وهكذا، فإن ذاتيـة مناسبة من نـوع الذاتيـة١ لا تتـوافق مـع الذاتيـة ٢. علـى العكس مـن ذلـك، فـإن الذاتيـة ١ ليسـت فقط متوافقـة مـع الموضـوعية الأخلاقية. وإنمـا تستلزم هذه الموضـوعية لجعلها كاملة.

٤-٦- الفجوة التفسيرية تنفتح من جديد

إن موقـف سـكانلون الجديـد يتنـاغم تمامًـا مـع الموضـوعية الأخلاقيـة العلمانية الموصـوفة في الفصـل الثـاني. قد يكـون تقريـره "تمريريًا"، حيث إنـه يعتقد أن الحقـائق المتعلقة بالقيمة يمكن أن تختـزل فـي الوقـائع المتعلقـة بمـا لـدينا علـة للتفكيـر والشـعور والقيـام بـه، لكنـه يؤكد أن عللنـا لا يمكن

[31] Nussbaum, Love's Knowledge, 173, 182–3.

تضمينها في إجراءات منصوص عليها قبل صدور أحكامنا الأخلاقية الفردية. يقترح سكانلون أننا نعرف علل الفعل من خلال عملية التوازن التأملية المبينة في الفصل الأول.

ويجمع مع هذا موضوعية قوية جدًا:

"أسلوب التوازن التأملي ليس عملية بنائية تشكل الفاعل. حتى لو كان التوازن التأملي أسلوبًا يجب أن نستخدمه لوصف مجموعات العلل الموجودة أو التي لدينا، فإن هذا الإجراء في حد ذاته ليس تقريرًا عن كيفية بناء العلل"[٣٢].

وبهذا الأسلوب، التوازن التأملي، يدرك البشر نطاق العلل الموضوعية. ومع ذلك، فهذا النطاق ليس فقط مستقلًا عن الأسلوب، وإنما هو مستقل بشكل أعم عن الفاعل العاقل:

"نوع استقلالنا الذي من المفترض أن تمتلكه الحقائق المعيارية، وتمتلكه فعلًا في نظري، يتمثل على الأقل في ما يلي: هناك حقائق يمكن أن نخطئ، فرديًا، بشأنها. هل يمكن أن نخطئ جميعًا في ما يتعلق بعلل معينة؟ قد نفشل جميعًا في ملاحظة بعض سمات موقف ما، ونموت قبل تعلم ما هو أفضل. وإذا كان هذا يمكن أن يحدث من خلال خطأ وصفي أو نقص في المعلومات، فلماذا لا يحدث من خلال خطأ معياري أيضًا"؟[٣٣]

بجمع تقرير سكانلون بين الموضوعية وأسلوب التوازن الموضوعي،

---

[32] Scanlon, Being Realistic About Reasons, Lecture V, 9.

[33] Scanlon, Being Realistic About Reasons, Lecture V, 14.

فإنه يتعرض للاعتراض التالي: ما الأسس التي هناك للقول إن نتائج التوازن التأملي (سواء كانت تتضمن استجاباتنا العاطفية أم لا) تتبع حقيقة موضوعية؟ لماذا يجب أن نفترض أن هناك توازيًا بين الاثنين؟

٤-٦-١- رد سكانلون على الاعتراضات

في الفصل الثاني، أدرجت ثلاثة أسئلة يمكن طرحها بطريقة مشروعة تتعلق بكل القدرات المعرفية البشرية:

(D1) ما مبرر إيماننا بموثوقيتها؟

(D2) ما التفسير الأفضل لنمائها؟

(D3) ما تفسير قدرتها على تتبع الحقيقة؟

تقدم محاضرات جون لوك لسكانلون ردًا مقنعًا على (D1)؛ في الواقع، هذا هو الغرض الأساسي من هذه السلسلة، لكن ماذا عن (D3)، مطلب تفسير هذه الموثوقية؟

يتناول سكانلون شيئًا قريبًا من (D3) في محاضرته الرابعة، ويكرر ذلك القياس (الموجود في كتاب "ما ندين به لبعضنا البعض") بين المعرفة الأخلاقية والمعرفة الرياضية.

وهو الآن يفصله بدرجة أكبر، يقول:

"في الحقيقة أن الحقائق الرياضية ليس لها موضع مكاني يمكن اعتبارها أساسًا للتفكير في أن هنا، في النهاية، مشكلة خاصة تتعلق بالمعرفة الرياضية، لأنه إذا كانت هذه الموضوعات موجودة "خارج المكان والزمان"، فإن مشكلة شرح كيف يمكن أن تصل المعلومات منها

إلينا تبدو أكبر حتى من حالة الحقائق التجريبية"(٣٤).

كما جادلت ضد دوركين (في القسم ٢-٣-)، فإن (D3) لا يستلزم أن هناك نوعًا من التواصل شبه-المادي بين الحقائق الرياضية أو الأخلاقية والقدرات المعرفية للبشر. ومن ثم، يمكن أن أتنازل لأغراض هذه الحجة عن "فكرة المنطقية الوجودية (خارج المكان والزمان)، ومن ثم، لا يمكننا الوصول إليها، حيث يلزم ألا نقبلها".

ومع ذلك، فإن الخطوة التالية لسكانلون في الجدل بحاجة إلى تحدٍ، لأن بعد رفض هذه الفكرة المتعلقة بـ"منطقية وجودية لا يمكن الوصول إليها"، فإن المشكلة الإبستمولوجية الوحيدة الباقية -كما يدعي- هي "كيف يمكننا وصف هذه البنى [أي الحقيقة الرياضية وكذلك الحقيقة الأخلاقية] بطريقة توضح أي المبادئ والأساليب الفكرية هي الصحيحة"(٣٥).

أظهرت حجج الفصل الثاني أن هناك مجموعة أخرى من الأسئلة التي قد نطرحها على نحو مشروع. وهي لا تتعلق بأي الأساليب الفكرية هي الصحيحة، وإنما بكيفية تطوير البشر لقدرات مولدة للاعتقاد صحيحة.

يفترض سكانلون أن بمجرد أن بيّن أن من المشروع بالنسبة إلينا أن نستخدم "أسلوب التوازن التأملي" في التفكير الرياضي والأخلاقي، فإنه يلبي كل المتطلبات التي يتطلبها أي تقرير موضوعي على نحو مشروع. لكن هذا يجيب فقط عن (D1) – ويترك (D3) معلقًا في الهواء.

---

(34) Scanlon, Being Realistic About Reasons, Lecture IV, 3.

(35) Scanlon, Being Realistic About Reasons, Lecture IV, 4.

في الحجة التي أؤكدها ضد سكانلون، لا شيء يعتمد على ما إذا كان سكانلون يُدرج الاستجابات العاطفية في أسلوب التوازن التأملي. لقد قدمت حجة لصالح إدراك هذه العواطف في إبستمولوجيتنا الأخلاقية، لأنني أعتقد أنها تساعدنا في فهم ومحو بعض الانجذاب المتبقي نحو موقف بلاكبيرن. لكن حتى إذا كان إذا استطاع سكانلون أن يشرح تقريره بشكل مختلف، فإنه لن يكون قادرًا على تلبية (D3). فكما رأينا في الفصل الثاني، يمكن للانتخاب الطبيعي أن يقدم تقريرًا عن صحة تفكيرنا النظري، بما في ذلك صحة الرياضيات، لأن لدينا سببًا للاعتقاد أن في هذه المجالات ستكون الاعتقادات الصحيحة مفيدة انتخابيًا. ومع أن سكانلون يطور تقريره عن التوازن التأملي، فليس هناك سبب لافتراض أن في مجال الأخلاق ستتوافق كل من الحقيقة الأخلاقية والفائدة الانتخابية. ولم يقدم سكانلون شيئًا لمعالجة أو دحض الحجج المقدمة ضد الموضوعية العلمانية في القسم ٢-٥-.

٤-٧- نتائج

كانت دراسة تقرير تيم سكانلون عن التفكير العملي مفيدة من أوجه عديدة. أولًا: هي طورت وعمقت الحجة التي قدمتها ضد التقرير "الديونيسي" لبلاكبيرن. ونتيجة لذلك، كنت قادرًا ليس فقط على تقديم اعتراضات ضد الموقف "الديونيسي"، وإنما أيضًا على تحديد طرق لتطوير التقرير "الأبولويني" الذي يتعلم من جاذبية شبه الواقعية ويدحضها.

ثانيًا: تتبع بحثنا الطريقة التي تطور بها موقف سكانلون استجابة لأنواع من الاعتبارات المقدمة في الفصل الأول. وكان انتقاله من

الواقعية الإجرائية إلى الواقعية الجوهرية لأسباب تعزز تلك الحجج. ثالثاً والأهم بالنسبة إلى الأطروحة المركزية لهذا الكتاب، تمدنا الرحلة الفلسفية لسكانلون بدليل على كل المخاطر التي زعمت أنها تواجه الفيلسوف الأخلاقي العلماني.

رأيي أن أمام الفلسفة الأخلاقية العلمانية اختيارًا بغيضًا. كل التقارير العلمانية إما أن موضوعيتها غير كافية وإما تولد فجوة تفسيرية (وهذا يعني أنها غير قادرة على تفسير القدرة الإنسانية على تتبع الحقيقة الأخلاقية في التفكير العملي). وعمل سكانلون المبكر يقع في الخطأ الأول. هذا هو الانتقاد الذي أقر به بوضوح، لأن محاضراته عن جولك لوك ترفض الواقعية الإجرائية التي جاءت في كتاب "ما ندين به لبعضنا البعض". لقد جادلت بأنه في تصحيح هذا الخطأ الأول، يطور سكانلون تقريرًا يقع في إشكال الخطأ الثاني في اعتراضاتنا.

لا يمكن لتقرير سكانلون (الأنيق جدًا والمقنع من جهات أخرى) أن يتجنب هذه المخاطر، وهذا يمدنا بدليل قوي على أن هذه المخاطر تمثل إشكالًا منهجيًا على الفلسفة الأخلاقية العلمية، وليس مجرد ضعف منعزل وفردي في بعض المواقف. إما أن تتعارض التقارير العلمانية مع التزاماتنا الأخلاقية الأكثر أساسية، وإما تولد فجوة تفسيرية إن أجازتها. لا يبدو أن هناك أي مجال لهذه التقارير للمواصلة دون الوقوع في أي من الخطأين.

الفصل الخامس : الخير الطبيعي
الموضوعية الأخلاقية لفيليبا فوت

٥-١- مقدمة

أنا لست ذكية على الإطلاق. أنا مفكرة بطيئة للغاية، حقًا. لكن لدي ميزة إدراك ما هو مهم. ورغم أن أفضل الفلاسفة يجمعون بين الذكاء والعمق، فإنني أفضل ميزة إدراك ما هو مهم على الذكاء عمومًا.

Philippa Foot, The Grammar of Goodness[1]

هذا التقرير الهاضم للذات عن نقاط القوة والضعف لدى فيليبا فوت نصفه صحيح على الأقل.

وقد أدت بها ميزة إدراك ما هو مهم في الفلسفة الأخلاقية إلى موقف يسعى إلى الجمع بين المكونات التي جادلنا بأنها ضرورية لإيجاد تقرير علماني مقنع.

٥-١-١- المكونات الضرورية للتقرير الموضوعي العلماني

أولًا: أي تقرير مقنع يحتاج إلى *تامين التزاماتنا الأخلاقية الأساسية* (كما جادلت في الفصل الأول). فكما رأينا سابقًا، ما أثار اهتمام فوت

---

[1] Alex Voorhoeve, 'The Grammar of Goodness: An Interview with Philippa Foot', Harvard Review of Philosophy 11 (2003): 32.

بالفلسفة الأخلاقية كان الأخبار الصادرة من ألمانيا بعد تحرير معسكرات الاعتقال عام ١٩٤٥. وقد أدركت أن الإرهاب النازي يشكل تحديًا حقيقيًا للذاتية الأخلاقية السائدة، لأنه "لا توجد طريقة، إذا اتخذنا هذا الخط، يمكن بها للمرء أن يتخيل نفسه يقول للنازي: "لكننا على حق، وأنت مخطئ"، مع وجود أي مضمون للعبارة"[٢].

ثانيًا: مثل هذا التقرير بحاجة إلى *تفسير الوصول الإبستمولوجي الذي لدى البشر إلى الحقائق الأخلاقية داخل إطار علماني*. (كما جادلت في الفصل الثاني). لقد فهمت فوت دائمًا صعوبة هذه المهمة. ولهذا السبب، في السبعينيات، بحثت إمكانية أن تكون الأخلاق مجموعة من الضرورات الموضوعية، لكنها افتراضية (بهذا المعنى، هي مثل قواعد آداب التعامل etiquette)[٣].

وتنطبق الحجج التي قدمتها ضد كورسجارد وبلاكبيرن على هذه المرحلة من تفكير فوت، بل بقوة أكبر، وقد تخلت عن هذا الموقف بحلول عام ١٩٨٠.

عند هذه النقطة، واجهت مأزقًا أصبح يعرفه القراء (الآن). فبسبب التزاماتنا الأخلاقية الماقبل-فلسفية، لم تكن قادرة على قبول أن الأخلاق افتراضية. ومع ذلك، حتى طورت نظرية جديدة، كانت غير قادرة على تقديم تقرير معقول عن طبيعة وإمكان معرفة الحقيقة الأخلاقية. في

---

(2) Voorhoeve, 'The Grammar of Goodness', 34. A fuller quotation from this passage is given above at 1.4.6.

(3) Philippa Foot, 'Morality as a System of Hypothetical Imperatives', repr. in her Virtues and Vices (Oxford: Oxford University Press, 2002).

عملها الأحدث، سعت فوت إلى بناء نظرية مرضية عن الخير الأخلاقي من تقرير أوسع عن الخير في الطبيعة.

ثالثًا: يجب أن *يقدم أي تقرير علماني تفسيرًا كافيًا للمواقف التي لا يتطابق فيها الازدهار الإنساني مع تعظيم أهمية البقاء للفرد أو للجماعة.* (مرة أخرى، اقترحت هذا في الفصل الثاني، في مناقشة "الأخلاق الداروينية").

تكشف معاملة فوت لهذه القضية مرة أخرى التأثير التكويني لسنوات ما بعد الحرب. في عمل فوت الأحدث، تناقش حالة "كُتاب الرسائل"، السجناء الذين كانوا على وشك الإعدام بعد المحاكمة في ألمانيا النازية؛ بسبب مقاومتهم للنظام، ومساعدتهم للذين سعى النظام إلى إبادتهم.

عندما بحثت فوت الخيار الأخلاقي الذي يتخذه هؤلاء الكُتاب، قالت التالي:

"قد يظن المرء أن هناك معقولية في ما قام به كُتاب الرسائل، *لكن هناك أيضًا معقولية في ما لم يقوموا به*، التضحية بسعادتهم في رفض مواكبة النازيين...

قد يبدو أنه يمكن للمرء أن يصل إلى قاع هذا الأمر ببساطة بالتفكير في العار الذي شعر به كُتاب الرسائل بلا ريب، في حياتهم القادمة، لو أنهم واكبوا النازيين...

لكن هذا ليس صلب الموضوع. لنفترض أنه قد عُرض عليهم "عقار منسي" يأخذ منهم كل معرفتهم بالفعل. لن يقبلوا بذلك. وسيكون هناك طريقة *لعدم شعورهم بأن السعادة تكمن في القبول*. إنها الفكرة الصعبة

الأخيرة التي أريد أن أمسك بها وأفهمها. على الأقل وجودها يعطينا إشارة واضحة إلى أن السعادة المعزولة عن الفضيلة ليست الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن يوجد المفهوم في عقولنا[٤].

٥-١-٢- هدف وبنية الفصل

يبدو أن "إدراك ما هو مهم" لدى فوت قد حدد المكونات الرئيسة التي تحتاج أي نظرية أخلاقية مقنعة إلى احتوائها. سأجادل هنا بأن محاولة فوت تلبية هذه المعايير ذات نجاح محدود فقط، لكن هذا الخط الفكري الذي افتتحته يحمل المزيد من البحث والتطوير (الذي لاقاه في عمل جون ماكدويل).

تبدو محاولة تقديم تأصيل للخير الأخلاقي في الخير الطبيعي الطريقة المعقولة الوحيدة لتفادي المأزق الذي واجه المقاربة الأخيرة، والأكثر موضوعية، لتيم سكانلون. فكما رأينا، رغم أن سكانلون يقدم تقريرًا عن إبستمولوجيا "العلل الأخلاقية"، فإن سكانلون يفتقر إلى أي تفسير معقول للطريقة التي اكتسب بها البشر القدرات المتبعة للحقيقة في ما يتعلق بهذه العلل. ما يبدو أنه بحاجة إليه بالضبط هو ما تسعى فوت إلى توفيره، تقرير عن الخير الطبيعي وفقًا له يكون الخير الطبيعي منبثقًا بشكل ما من الخير الطبيعي، لكن يتجنب في الوقت نفسه أن ينهار إلى الأخلاق الداروينية التي رفضناها في الفصل الثاني.

لهذا الفصل بنية ثلاثية، وسينظر في ما يلي:

---

(4) Foot, Natural Goodness (Oxford: Oxford University Press, 2003), 95–6. Cf. H. Gollwitzer, K. Kuhn, and R. Schneider (eds), Dying We Live: The Final Messages and Records of Some Germans who Defied Hitler (London: Collins, 1960).

أ- تقرير فوت عن المميزات والعيوب الموضوعية للكائنات الحية بشكل عام.

ب- تطبيق فوت ذلك على البشر وعلى إرادتهم.

ج- تقريرها عن سبب أن هذه الحقائق يجب أن تحفز الفاعلين على التصرف الحسن.

سأجادل بأن تقريرها يحتوي فقط على أول مكونين من المكونات الثلاث التي تحددها فوت على نحو صحيح بأنها ضرورية لإيجاد تقرير ناجح عن الحقيقة الأخلاقية.

٥-٢- مميزات وعيوب الكائنات الحية

منذ عام ١٩٨٠، قامت فوت ببناء تقرير عن الخير الطبيعي على الأسس التي وضعها طالبها آنذاك، مايكل طومسون. يجادل طومسون بأن هناك فئة من العبارات (التي يصفها بشكل مختلف بأنها "أوصاف حيوية"، أو "فئات أرسطية") تم تجاهلها في "العلوم التجريبية"[٥]. هذه العبارات لا تسجل ببساطة التردد الإحصائي لسمات معينة في نوع ما، وإنما تحدد السمات التي تكون موجودة في عضو غير معيب من أعضاء النوع المذكور.

---

[٥] هذه المصطلحات مستخدمة على الترتيب في:

Michael Thompson, 'Apprehending Human Form', in Anthony O'Hear (ed.), Modern Moral Philosophy: Royal Institute of Philosophy Supplement 54 (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 51, and Thompson, 'The Representation of Life' in R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn (eds), Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory (Oxford: Clarendon Press, 1996), 283.

تكمن أهمية هذه الفئة من العبارات في أنها تجمع بين الوصف البيولوجي والوصف المعياري. وفقًا لفوت، من هذه المعيارية اللاأخلاقية في العالم الطبيعي تنبثق الكائنات الطبيعية الممتلكة للإرادة والعقل معًا. في هذا القسم، سأقدم عرضًا موجزًا لتقرير طومسون عن "الفئات الأرسطية" ودورها في الوصف البيولوجي. ولن أقوم بتقييم الادعاءات التي يدعيها عن التميز المنطقي لهذه العبارات. سأفترض جدلًا أن فوت قد حددت نوعًا مميزًا من المعيارية.

وسوف تركز ملاحظاتي النقدية على الانتقال الذي تقوم به فوت من معياريتها الطبيعية إلى الموضوعية الأخلاقية. سأجادل بأنه -حتى على التقييم الأكثر سخاءً لعمل طومسون- لا يمكن أن يكون أساسًا لشكل ممكن للموضوعية الأخلاقية.

بالنسبة إلى فوت وطومسون، نموذج الفئوية الأرسطية قد قدمته أنسكومب G. E. M. Anscombe – العبارة: "للإنسان اثنان وثلاثون سنّة"[٦]. كما يلاحظان، لا تعطي العبارة متوسط لعدد الأسنان التي يمتلكها الناس بالفعل. وإنما هو عن "عدد الأسنان بالنسبة إلى النوع"، والإنسان الذي لديه عدد أقل من الأسنان، بهذا القدر، يكون "ناقصًا" جسديًا. رغم أن هذا المثال يشير إلى البشر، فإن طومسون يجادل بأن هذه الفئات جزء أساسي من كل وصف بيولوجي. ويطور حجته بالإشارة إلى الطريقة التي يمكن أن يصف بها المرء البحث البيولوجي داخل أنواع معينة من الأسماك الهلامية. يمكن للمرء أن يلاحظ سمكة

---

(6) G. E. M. Anscombe, 'Modern Moral Philosophy', Philosophy 33 (1958): 14.

مرجانيـة، ويـصـادف سـمكة هلاميـة معينـة، بمميـزات جديـدة: عـدد كبيـر بشكل استثنائي من الأفواه الثانوية بالنسبة إلى حجمها، ومجسات قصيرة بشكل غير متناسب، و"جرس" رقيق للغاية ومنتشر. للوهلة الأولى، قد يُعتقد أن هذا مثال معيب على الأنواع المألوفة، ربما بسبب بعض التلوث المحلي. لكن إذا نظر المرء في الكثير من هذه الأماكن المختلفة، سيفكر فيها كـ"أنـواع جديـدة... طريقـة جديـدة للجـسيمات الفيزيائيـة لتكـون محاصرة في دوامة عمليات الحياة". ونتيجة لذلك، سيبدأ المرء في وضع أوصاف حيوية، غير قائمة على مسح إحصائي، وإنما على ما يتبين أنه مميـز *characteristic* لـشكل حيـاة. إن عبـارات مثـل "الميـدوزي Medusa من النوع الهلامي الذي يشبه المظلة له ١٤٤ مجس" قد تكون صـحيحة فـي هـذا النـوع الجديـد، صـحيحة بـنفس معنـى صـحة عبـارة "للإنسان اثنان وثلاثون سنّة"[٧].

يعتمـد مـدى وضـوح العيـب (إذا كـان يعدّ عيبًا أصـلًا) علـى مجموعـة متـشابكة مـن المفـاهيم. وتـضع فـوت قائمـة بـ"*الحياة والموت والتكـاثر والتغذية*، بجانب بعض الأفكار الأقل عمومية، التـي قد نقول إنهـا محليـة، مثـل *الإثمـار، أو الأكـل، أو الهـرب*[٨]". إن الإنـسان الـذي لديـه واحـد وثلاثون سنّة يفتقر إلى سن، لكن القول بأنه معيب جسديا سيكون مبالغة. إذا لم يكن لديه أي أسنان عليا، فإن كلمة "معيب" ستكون أكثر قابلية للتطبيق.

تقدم فوت مثالًا آخر:



(7) Thompson, 'Apprehending Human Form', 47–51.

(8) Foot, Natural Goodness, 36.

"قارن بين اللون في ذيل الطاووس ولون الطائر الذي لدي في حديقتي، القرقف الأزرق. الآن، اللون في ذيل ذكر الطاووس ضروري، لأنه يحتاج إليه للحصول على رفيقته. من ناحية أخرى، بقدر ما أعرف، فالبقعة الصغيرة الزرقاء في القرقف الأزرق ليس لها دور كهذا في حياة هذا الطائر. لذا، إذا كان يفتقر إليه، فسيكون هذا الافتقار غريبًا، نادرًا، لكن ليس عيبًا"(٩).

يدعي طومسون وفوت أن مجموعة العبارات ("للإنسان اثنان وثلاثون سِنة" و"ذيل ذكر الطاووس ملون بشكل ساطع"، و"لدى الميدوزي الهلامي مظلّي الشكل ١٤٤ مجس") هي أمثلة على فئة منطقية متميزة، لا تجريبية بحتة ولا تتضمن أي أحكام قيمية أخلاقية أو جمالية. هذه المجموعة تمثل نوعًا متميزًا، لكن ليس مرشدًا للأفعال عادةً، من المعيارية الطبيعية.

ألا يمكن إعادة صياغة هذه العبارات بوصفها تأكيدات تجريبية أكثر صراحة، ربما بإضافة كلمة: مع *ثبات باقي العوامل*؟ لماذا لا يمكننا أن نقول إن "مع ثبات الأمور الأخرى، للإنسان اثنان وثلاثون سنة؟" ألا يعتبر هذا بمثابة عبارة تجريبية صريحة؟ كما يلاحظ طومسون، من الصعب جدًا أن نرى كيف سنعرف ما يعتبر "ثبات الأمور الأخرى" دون بعض الأحكام المتعلقة بدورة الحياة "العادية" للكائن. فكلمة العادي" نفسها معيارية بشكل لا يمكن اختزاله، في هذا السياق، لا تعنى الكلمة "الأكثر شيوعًا من الناحية الإحصائية".

هذه النقطة التي أدلى بها طومسون وهو يطور تجربته الفكرية (عن

---

(9) Voorhoeve, 'The Grammar of Goodness', 38.

الطريقة التي قد يصف بها المرء البحث البيولوجي داخل نوع معين من السمك الهلامي). وهو يعتبر أن القصة التي سوف يحكيها المرء عن "البيض" التي يضعه السمك الهلامي، وكيف سيتحول إلى "البوليب"، وفي النهاية إلى "الميدوزي". يجب أن يكتب المرء هذا بوصفهه قصة معيارية، وفي القيام بذلك لا يقدم المرء ادعاءً مفاده أن العملية النمائية الموصوفة تحدث هكذا/معظم البيض:

"يجب أن يظل عدد السكان ثابتًا إلى حد ما على مدى أجيال، على الأقل ضمن مقدار قليل. من الواضح إذن أن جزءًا صغيرًا فقط من بيض السمك الهلامي المظلّي قد حقق القصة التي سردتها عن كيفية تطور "البيض" إلى "البوليب" ثم إلى "الميدوزي".. القصة التي ربما تبدو متفائلة قليلًا من وجهة نظر معينة، لكنها مفروضة عليك بشكل التمثيل form of representation الذي تمارسه. حتى لو كانت نسبة كبيرة من السكان قد حققت، في الواقع، لفترة ما تقريرك عن "ما يحدث لشيء، في التاريخ الطبيعي، فإن في بضعة أجيال ستصبح البحار مسدودة تمامًا بالمادة الهلامية"[١٠].

إن مفهوم الظروف "العادية"، وما نعتبره يلبي شرط ثبوت العوامل الأخرى، هو في حد ذاته متطفل على الفئات الأرسطية. في بعض الأحيان، يتضمن ثبوت العوامل الأخرى تدخل نشط. يعت"من العادي" أن الوشق الأحمر ترعاه أمه، و"من غير العادي" أن يعول نفسه[١١].

تلك التدخلات التي تعتبر عادية في تمثيل الحياة لا يمكن التعبير عنها

---

[10] Thompson, 'Apprehending Human Form', 50.

[11] Thompson, 'The Representation of Life', 286.

فقط من خلال هذه الفئات. يدعي طومسون أن عبارات مثل "مع ثبات العوامل الأخرى، فإن S هو F′ لا يمكن اختزاله إلى عبارات تجريبية (ذات الشكل: بعضS يكونF′، أو كل Ss تكونF′ أو معظم Ss يكونF′). إذا لم يمكن اختزال الفئات في عبارات تجريبية، فهل يمكن أن تشكل مزيجًا لا يمكن فصله في النهاية من العبارات التجريبية والأحكام القيمية؟ مرة أخرى، يجيب طومسون بلا، لأنه لا يمكن للمعيارية البيولوجية أن تُفهم على أنها مزيج من الملاحظة التجريبية والتقييم.

لا تلزمنا الفئات الأرسطية بالتفكير في وجود أي شيء جيد أخلاقيًا في ما يتعلق بازدهار الصراصير أو الخلايا السرطانية. إن الحقائق المتعلقة بدورة حياة الخلية السرطانية، دون تدخل غير عادي، لا يمكن أن تتشكل على نحو معقول من: (أ) "بعض/كل/معظم الملاحظات المتعلقة بالخلية. و(ب) الأحكام القيمية المتعلقة بما يجب أن يحدث.

وإنما تخبرنا بما هو صحيح بالنسبة إلى الخلايا السرطانية "العادية"، ومما يتألف ازدهارها البيولوجي.

كما أشرت أعلاه، سأواصل الافتراض الجدلي بأن تقرير طومسون ناجح، لأن ادعائي هو أنه -حتى مع هذا التنازل- لا يمكن لفوت أن تبني نظرية ممكنة عن الخير الأخلاقي على أسس المعيار الطبيعي هذه.

٥-٣- الخير والإرادة البشرية

٥-٣-١- من الطبيعي إلى الخير الأخلاقي

تزعم فوت أنه من وجهة نظر (رسمية) معينة، ليس هناك تغيير في المعنى بين استخدامات كلمة "جيد" عندما نشير إلى سمك هلامي مظلّي،

أو جسد بشري، أو خلية سرطانية، أو صرصور، حيث لا توجه الفعل الإنساني العقلاني بأي طريقة مباشرة، وعند الإشارة إلى الإرادة الإنسانية. فالجيد في الفعل الإنساني يرتبط بالمجموعة المفاهيمية نفسها (الحياة، الموت، التكاثر، التغذية)، وتدعي فوت أن الفضائل يحتاج إليها البشر بنفس الطريقة التي يحتاج بها السمك الهلامي إلى عدد كبير من المجسات، أو النحل إلى اللسعات[١٢].

مثل النحل والنمل، يجد البشر قدرا كبيرا من جودتهم في الأنشطة التعاونية. وعلى عكس النحل والنمل، هم لديهم إرادة يمكن أن تُوجَّه بوعي بما يمكن أن يؤدي إلى ازدهار النوع. كما توضح مناقشة أنسكومب للوعد، فإن فضيلة الصدق تقدم إسهامًا كبيرًا لازدهار الإنسان. فالوعد هو:

"لعبة لغوية... يكون استخدامه جزءًا لا يتجزأ من قدرا هائلة من النشاط البشري، ومن ثم الخير الإنساني وتوفير كل الاحتياجات والرغبات الإنسانية بقدر ما يمكن تلبيتها. يكاد لا يمكن العيش في مجتمع دون التعرض له وحتى المشاركة فيه فعليًا"[١٣].

سيكون لكل الفضائل تبرير مماثل: تفسير لِمَ تمكن النزعات والطباع المتضمنة فيها البشر من تحقيق إمكانات النوع.

---

[12] An image used by Peter Geach in his The Virtues (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 17.

[13] G. E. M. Anscombe, 'On Promising and its Justice, and Whether it Need be Respected in Foro Interno', in her Ethics, Religion and Politics: The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1981), 18.

٥-٣-٢- حدود التقرير البيولوجي

في نقدي للداروينية الأخلاقية (القسم ٢-٥-)، قلت إن مصطلح "الازدهار" كان غامضًا للغاية. هذا لأن الفجوة غير القابلة للسد بين أي شيء قد يكون مبررًا بالإشارة إلى ازدهارنا البيولوجي والتزاماتنا الأخلاقية الماقبل-فلسفية. ورغم أن موقف فوت مختلف تمامًا عن الداروينية الأخلاقية، فإنني أريد أن أشير إلى أنها تواجه مشكلة مماثلة في سد الفجوة بين الازدهار البيولوجي والقيمة الأخلاقية. على تقرير فوت، لن يخلف الشخص الجيد وعده ببساطة، لأن الشخص الموعود لن يعرف أبدًا وسيحكم هذان الشخصان بعدم حدوث أي ضرر. ورغم أن ممارسة الوعد تظهر لأن البشر بحاجة إلى تنسيق طوعي للفعل من أجل الازدهار، فإن الإنسان الجيد يهتم بالوعد ليس فقط لأن الآخرين يزدهرون عندما يفي بوعده، وإنما لأن من الصدق والشرف أن يفي بوعده.

المشكلة هنا بالنسبة إلى فوت، حتى الآن، أن المعيار الوحيد الذي قدمته لتحديد السمات المميزة التي يجب منحها قيمة هو كونها تؤدي إلى حالات أمور معينة (أي ازدهار النوع). إن الفضائل -كما رأينا- هي تحديدًا تلك النزعات والطباع التي تمكن البشر من تحقيق إمكانات النوع. من الصعب أن نرى هذا يتجنب الانهيار في ما يمكن أن نسميه *السمة العواقبية* ــ الموقف الذي يشبه النفعية التحفيزية[14].

كيف تستبعد فوت إمكانية أن يكون للبرجماتي (الذي يقرر ما إذا كان

---

[14] See Robert M. Adams, 'Motive Utilitarianism', Journal of Philosophy 73 (1976): 467–81.

يفي بوعده على أساس كل حالة على حدة) شخصية "أفضل" من الموفي بوعده كمبدأ؟ يبدو كما لو أن الأساس الوحيد لإعطاء قيمة للوفاء بالوعد هو التأكيد التجريبي القائل إن ازدهار النوع سيزيد بالسمات الشخصية الأوسع للشخص الموفي بوعوده أكثر من زيادته بسمات الفاعل الذي يختار برجماتية كل حالة على حدة. إن تقييم سمات الشخصية على أساس حالات الأمور التي تعززها تلك السمات سوف يؤدي إلى بعض الاستنتاجات المرفوضة. دعنا ننظر مرة أخرى في المثال الفكري لفيليب كيتشر (المناقش في القسم ٢-٥-٢):

"تصور وضع مبسط جدًا يأتي بعد كارثة يكون فيه بقاء الحوض الجيني البشري معتمدًا على التزاوج بين شخصين. افترض، لأي سبب من الأسباب، أن أحد الطرفين غير راغب في مجامعة الآخر (ربما نتيجة الاستياء من معاملة قاسية ماضية، أو إدراك الحياة البائسة التي ستبدأها الذرية، أو المرض، أو أي شيء آخر). في ظل هذه الظروف، يتطلب [مبدأ تعظيم أهمية البقاء الجماعي] أن يجبر الشخص الراغب الشخص النافر، مستخدمًا أي قوة ضرورية مهما كانت، ربما حتى السماح بقتل الذين يحاولون الدفاع عن الشخص النافر"[١٥].

لأن السمة التي ينصب اهتمام العواقبي عليها وحدها هي ازدهار النوع، فإن الأساس الوحيد لرفض الاغتصاب التابع للكارثة هو الحقيقة *التجريبية* القائلة إن الشخص الذي يرتكب جريمة الاغتصاب في هذا الموقف من المرجح في معظم المواقف الأخرى أن يقوم بأشياء عديدة

---

[15] Philip Kitcher, 'Four Ways of "Biologicizing" Ethics', in his In Mendel's Mirror: Philosophical Reflections on Biology (Oxford: Oxford University Press, 2003), 328.

من شأنها أن تكون ضارة لازدهار النوع. كلما كانت سمات شخصية الفاعل ودودة وحساسة، كان قادرًا على التصرف في كل موقف بطرق تزيد ازدهار النوع إلى أقصى حد.

لذلك، إذا كان يجب تقييم السمات فقط من حيث مساهمتها في هذا الازدهار، فمن الصعب أن نرى لِمَ يجب علينا أن نفضل السمات التي تقودنا إلى الوفاء بوعودنا والامتناع عن الاعتداء الجنسي *في كل الأوقات* على مجموعة السمات التي (رغم أنها نفس السمات الحالية في جميع النواحي الأخرى)، ستمكننا من التغلب على بغضنا لخلف الوعد والاعتداء في كل الحالات التي تؤدي فيها هذه المجموعة إلى ازدهار النوع.

بالطبع، سترد فوت بأن الأفعال البغيضة، بطبيعتها، لا تتوافق مع الازدهار الحقيقي[16]. فمن *مكونات* كون الإنسان مزدهرًا أن لا يقوم أبدًا بهذه الأفعال البغيضة.

ولهذا، فإن الإزدهار البشري ليس -كما يدعي الدارويني الأخلاقي- شيئًا مثل البقاء والتكاثر والمتعة. مثل هذا الرد، رغم أنه صحيح تمامًا، فإنه يكشف أن الشخص الذي يقول به لديه بالفعل مفهوم محمل بالأخلاق moralized للازدهار. فنفس المفهوم المحمل بالأخلاق عن الازدهار متجاوز لملاحظات فوت ثاقبة النظر لرسائل الكُتاب. فكما لاحظت، كانت تصرفات كُتاب الرسائل ترمز إلى ما هو جيد ونبيل في الشخصية الإنسانية. وهذا لن يُقوِّض بأي حال من الأحوال، إذا أظهرنا أن هناك مسارًا برجماتيًا أفضل لهم، وفي الواقع هو أفضل لتكاثر النوع.

---

(16) See Foot's critique of consequentialism in 'Utilitarianism and the Virtues', Mind 94 (374) (1985): 196–209.

بعيدًا عن مواجهة التحدي، هذا ببساطة يعزز السؤال، لأن الآن لم يعد هناك علامة تدل على وجود أي قصة بيولوجية بحتة تتعلق بالمعيارية الطبيعية التي قد تنبثق الأخلاق منها. إن أحكامنا بشأن ما يمثل الإنسان الجيد (أخلاقيًا)، على عكس قولنا هذه خلية سرطانية جيدة (بيولوجيًا)، لا يمكن اختزالها في حقائق عن الازدهار البيولوجي. يفشل تقرير فوت في أن يمدنا بالموارد الإضافية التي نحتاج إليها لإصدار مثل هذه الأحكام.

٥-٤- الخير الطبيعي والدافع الإنساني

بعد أن جادلت بأن تقرير فوت عن القيمة الموضوعية معيب، سأنتقل الآن إلى تقريرها عن الدافع الإنساني. لماذا تعتقد أنه يجب على البشر تشجيع "الخير" النابع من الازدهار البيولوجي (أي، المبادئ المستنتجة من الفئات الأرسطية" في ما يتعلق بما الذي يجعل فردًا من النوع *خيّرًا*)؟

ما السبب الذي لديّ، بهذا المعنى، لأكون إنسانًا "خيّرًا"؟ في الرد على هذا السؤال، تستشهد فوت بعمل وارين كواين Warren Quinn:

"لقد قدم ما أعتقد أنه اقتراح رائع للغاية، رغم أنه ربما لم يره هو أو غيره كذلك بهذه القوة. كانت خطوته هي السؤال: "ما الذي يكون *مهمًا* جدًا بشأن العقلانية العملية، إذا كان من العقلاني أن نقوم بالأفعال الحقيرة؟" الآن، كانت هذه الفكرة أصلية بشكل استثنائي، لأنه من المسلم به بشكل أو بآخر في الفلسفة الأخلاقية الحديثة أنه يجب على المرء أن يطور أولًا نظرية في العقلانية العلمية، من حيث، مثلًا، الإشباع الأقصى للرغبات، ثم بشكل أو بآخر إظهار أنه حتى التضحية بالنفس يمكن أن تكون عقلانية. وهذا التطوير ليس بإمكان أحد، حتى أذكى الناس. لكن

ملاحظة كواين قد أشارت إلى أنه ينبغي لأحد ألا يعالجها على هذا النحو على الإطلاق. يجب على المرء ألا يعتقد أن الأخلاق يجب أن تجتاز امتحان العقلانية، وإنما يجب أن تجتاز العقلانية اختبار الأخلاق"(١٧).

أرحب بالتنازل (سواء لأغراض هذه الحجة، ولأنني أعتقد أنه صحيح في الواقع) أن كواين على حق في ذلك. بمجرد أن ثبّتنا مسارًا للفعل على أنه جيد أخلاقيًا، لن تكون هناك حاجة إلى تفسير مزيد، لأن من "العقلاني" للفاعل أن يتخذ هذا المسار. وكما يكتب كواين:

"إن فضيلة ما لا تكون فضيلة لأن من العقلاني أن نتمسك بها. ولا يكون فعل ما جيدًا، لأن من العقلاني أن نقوم به. في رأيي، الأساس الصحيح الوحيد لادعاء أن صفة جيدة ما من العقلاني أن تكون فينا أو أن فعلًا ما، من العقلاني أن نقوم به يكمن -بشكل عام- في أنه جيد. فالإنسان الجيد والسيئ هو الذي يقف في مركز الفكر العقلاني وليس أي أفكار مستقلة عن العقلانية أو علل الفعل"(١٨).

هناك شيء غير مناسب متعلق بالسؤال عن العلل التي لدينا للقيام بالشيء الصحيح أخلاقيًا (في مقابل السؤال عن العلة التي لدينا للاعتقاد أن شيئًا ما هو الشيء الصحيح أخلاقيًا). فإما أن يقدم الجواب عللًا غير أخلاقية للفعل الصحيح، من نوع ما يمكن من حيث المبدأ فصله عن صوابية الفعل (مقترحًا أنه إذا انفصلا الاثنان، فلن يكون هناك سبب

---

(17) Voorhoeve, 'The Grammar of Goodness', 40–1.
توضح فوت أيضا أنها مدينة لكواين في مقدمة كتاب "الخير الطبيعي" وإخلاصها له.

(18) Warren Quinn, 'Putting Rationality in its Place', in Hursthouse, Lawrence, and Quinn (eds), Virtues and Reasons, 207.

للتصرف بشكل حسن)، أو أن يقدم عللًا أخلاقية، وبذلك، يقوم بمصادرة على المطلوب بالنسبة إلى شخص لا يقر بالفعل بالطبيعة المقنعة للاعتبارات الأخلاقية.

ومع ذلك، حتى إذا سلّمنا بكل ذلك، فإن هذا ليس إجابة على السؤال المطروح. فكرة كواين يمكن فقط أن تساعد فوت عند هذه المرحلة من الجدل، إذا أظهرت فوت بالفعل أن الحقائق المعيارية الطبيعية عن بقاء وازدهار الجنس البشري يمكن أن تسفر عن حقائق عن الخير الأخلاقي. كما رأينا، ليس لدينا علة (أخلاقية)، لأن نريد ازدهار الخلايا السرطانية والصراصير الجيدة (بيولوجيًا). ما العلاقة الدقيقة بين الحقائق المتعلقة بالازدهار البيولوجي لنوعنا والخير الأخلاقي؟ يبدو أن فوت قد انتقلت بسرعة كبيرة من أحدهما للآخر.

دعونا نفترض أن الخلايا السرطانية كانت فواعل لها اختيارات ـــ أو أن البشر، لنقلل من الخيال قليلًا، كانوا فاعلين يتسبب نموها وازدهارها في ألم شديد لأنواع أخرى تمتلك قدرات عقلانية وعاطفية أكبر من قدراتنا. بالتأكيد، الاعتبارات الأخلاقية نفسها التي تجعلني أختار عدم تعظيم رفاهيتي، ولكن التضحية في بعض الأحيان من أجل الخير الأوسع للبشر قد تجعلني، في هذه الظروف، أضحي بالخير البشري لصالح خير هذا النوع الآخر.

يكمن جوهر المشكلة في الانتقال من الفئات الأرسطية حول ما يشكل ازدهار النوع الآخر إلى الواجبات الأخلاقية التي يجب على الفاعلين القيام بها، وإلى الأحكام المطلوبة المتعلقة بأي أنواع الازدهار التي لها قيمة حقيقية، وكيف نقارن ونوازن بين ازدهار الأنواع ضد بعضها

بعضًا. ليس من المعقول افتراض أنه يجب أن أقدر فقط ازدهار نوعي، لأنني عضو فيه، كما أنه ليس من المعقول أنه يجب أن أقدر فقط ازدهار شعبي وعائلتي، أو، في الواقع، ازدهار ما يخصني. لا يكفي أن نقول إنه لأننا بشر، نحن نهتم بالبشر في مقابل ازدهار الصراصير، كما أنه لا يكفي أن أقول إنه لأنني ريتشي A. W. Ritchie فأنا أهتم بازدهار ريتشي في مقابل الازدهار البشري.

من الصحيح رفض سؤال "لماذا يجب عليَّ تعزيز الخير البشري العام؟" إذا كان محاولة لتأمين علة غير أخلاقية للفعل الأخلاقي. والسؤال المهم هو: "لماذا يكون من الصحيح الموضوعي تعظيم الخير البشري، في مقابل الخير (الأضيق) الذي يخصني، أو خير شعبي، أو (على نطاق أضيق) خيرات أشكال الحياة الأخرى؟" عندما نطرح السؤال بهذا النحو، يصبح من الواضح أن فكرة كواين المهمة لا يمكن أن تنقذ تقرير فوت. إن المعايير المبررة لنا، التي تخبرنا بما هو الفعل الجيد موضوعيا، هي من النوع الذي لا يمكن إمداده بالعتاد المحدود الذي لدى فوت في تقريرها.

لقد وعد تقرير فوت بالشيء الكثير، لكن دون تطوير مزيد لا يمكنه تجنب نقاط الضعف التي حددناها في التقريرات الداروينية بشأن الأخلاق. فعلى وضع النظرية الحالي، هي واقعة في معضلة مستعصية ذات خيارين: الخيار الأول هو أن يمكننا تعريف "الخير" بشكل طبيعي، وفي هذه الحالة يُختزل في ما يمكن النوع من التكاثر وربما يزيد تعقيده. إذا قمنا بذلك، فما نصل إليه على أنه "خير" ليس شيئًا نعتبر أنفسنا لدينا سبب لتعزيزه. أما الخيار الثاني فيتطلب منا أن نحدد "الخير" علنًا ليشمل

الأحكام التقييمية، بما في ذلك الأفكار الممتازة التي تقدمها فوت في كتاب "الخير الطبيعي" عن الأشياء التي تعطي للحياة الإنسانية العمق والتبصر والجمال. إذا اعتمدنا هذا البديل الأخير، فإننا قد ذهبنا إلى ما هو أبعد مما يمكن لـ"الفئات الأرسطية" التي قدمها طومسون أن تبرره. واتخاذ هذا الاختيار يعني الاعتراف بأن فكرة "الازدهار" في حد ذاتها فكرة محمّلة بالأخلاق إلى حد كبير. لم يعد هناك أي مؤشر على وجود قصة بيولوجية بحتة عن المعيارية الطبيعية التي قد تنشأ منها الأخلاق، بل إن أحكامنا عن الجيد الإنساني، في مقابل مثلًا قولنا: هذه خلية سرطانية جيدة، تنبثق من التزامات قيمية مسبقة.

٥-٥- استطراد: الأشكال المختلفة للطبيعانية الأخلاقية

كما شرحت في المقدمة، هذا الكتاب لا يقدم معالجة شاملة للتقارير العلمانية عن الأخلاق. يقدم عمل فيليبا فوت اللاحق نظرية واحدة فقط من مجموع النظريات التي قد نطلق عليها بشكل جمعي "الطبيعانية الواقعية". تمثل "الواقعية الكورنيلية Cornell realism" – التقرير الذي طوره ريتشارد بويد ونيكولاس سترجن Nicholas Sturgeon (اللذان يدرّسان في كورنيل)، وديفيد برينك David Brink (الذي درس هناك) – شكلًا مختلفًا للموقف[١٩].

---

[19] See Richard Boyd, 'How to be a Moral Realist', and Nicholas L. Sturgeon, 'Moral Explanations', in Geoffrey Sayre-McCord (ed.), Essays on Moral Realism (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988); and David O. Brink, Moral Realism and the Foundations of Ethics (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

يجادل الواقعيون الكورنيليون، مثل فوت، بأن "الخير" ببساطة ليس إلا خاصية طبيعية. ويصفه ريتشارد بويد بأنه "خاصية مشابهة تمامًا للخصائص الأخرى التي درسها علماء النفس والمؤرخون والعلوم الاجتماعية". ما هو "جيد" للبشر يتعلق بحاجاتهم وازدهارهم البيولوجي والاجتماعي.

إن الكثير من العمل الذي أنجزه بويد وسترجن وبرينك، مكرس لمكافحة المضادين للواقعية الأخلاقية، بحجة أن الانتقال من الوضعية والتوجه نحو "الكليانية التأييدية confirmational holism"[٢٠] في فلسفة العلم يخلق مناخًا داعمًا لفهم موضوعي للحقيقة الأخلاقية.

ينتهي "التوازن التأملي" البشري إلى أن ما يشكل ازدهارنا وخيرنا هو شيء يستحق أن يعتبر "حقيقيًا" على نحو أصيل كأي "حقيقة" أصيلة أخرى. قدرتنا على الوصول إلى هذه الحقيقة ليس لغزًا كبيرًا: يجادل بويد بأننا "مناسبون بطبيعتنا للمعرفة الأخلاقية... بالطريقة التي لا نكون بها مناسبين للمعرفة العلمية بأنواع أخرى" وذلك على وجه التحديد، لأننا بحاجة إلى أن نكون قادرين على معرفة احتياجاتنا واحتياجات الآخرين الأساسية من أجل البقاء والتكاثر كنوع[٢١].

---

[٢٠] رأي في فلسفة العلم المعاصرة يقول بأن أي عبارة فردية لا يمكن تأييدها أو تكذيبها باختبار تجريبي، وإنما مجموعة من العبارات ككل. والفكرة الأساسية – التي تعود إلى فيلسوف العلم المهم بير دوهيم – هي أن الفرضية الواحدة لا تُختبر بمعزل عن الافتراضات التي تمثل السياق بالنسبة لها ويكون لهذه الفرضية معنى داخل هذا السياق فقط، ففي ضوء الافترضات الخلفية نفهم هذه الفرضية، وقد توسع ويلارد كواين في هذه النقطة لدرجة أنه هو من يُنسب إليه "الكليانية التأييدية". (رضا).

(21) Richard Boyd, 'How to be a Moral Realist', in Sayre-McCord (ed.), Essays on Moral Realism, 208–9.

تردد الكثير من الحجة التي قدمها بويد وسترجن وبرينك، في الجزء الأول من هذا الكتاب، لاسيما دفاعهم عن التفكير "المتوازن التأملي" كشيء يحمل عنوان الحقيقة والتشابهات التي أكدوها بين طبيعة التفكير النظري والعملي، ودور المفاهيم التقيمية (حتى إذا كانت تابعة للمفاهيم اللاتقييمية) في التفكر ووصف وتفسير الفعل.

ورغم أن في هذه النواحي نجد الواقعية الكورنيلية جذابة ومساهمة قوية في الفلسفة الأخلاقية العلمانية المعاصرة، فإن هذا لا يتجاوز -في ما يتعلق بجدلية هذا الكتاب- المعضلة التي أكدناها ضد نسخة فيليبا فوت من الطبيعانية الواقعية. من خلال استناد الواقعيين الكورنيليين إلى التوازن التأملي، كان لديهم إجابة عن السؤال الذي أكدته (في القسم 5.3) حول كيفية معرفتنا بالخصائص الطبيعية "الجيدة" (لأنهم يسلّمون بصدر رحب، على عكس فوت التي لم يكن يمكنها ذلك، بأن هذه العملية عملية محملة بالأخلاق). لكن تكلفة هذا -كما هو متوقع- أنهم لا يستطيعون تفسير قدرتنا على إدراك هذا النوع من الحقائق الأخلاقية. يواجه استناد بويد إلى الانتخاب الطبيعي لتفسير هذه القدرات الاعتراضات المألوفة التي تطرقت إليها أولًا في الفصل الثاني: وهي أن حساسيتنا للحقيقة الأخلاقية تتضمن قدرات تتجاوز وتعارض حقًّا، ما يمثل ميزة انتخابية.

٥-٦- نتائج

بدأت هذا الفصل بالإشادة بـ"حدة إدراك" فيليبا فوت للمسائل الفلسفية. تم قياس نظريتها في الأخلاق على أساس ثلاثة معايير جادلت عنها خلال هذا الكتاب، وتظهر أيضًا في عمل فوت – تأمين التزاماتنا الأخلاقية، تقديم تقرير عن القدرة الإنسانية على المعرفة الأخلاقية

الدقيقة والتمييز بين الازدهار الحقيقي (أي، "السعادة"، بالمعنى الذي حددته فوت نفسها في ما يتعلق بكُتاب الرسائل) وبين بقاء وتكاثر النوع. ومهما كانت مزايا موهبة فوت التي لا شك فيها في ما يتعلق بهذه القضايا، جادلت بأن التقرير الذي طورته غير قادر على تلبية معاييرنا الثلاث. في مجموعة مقالات حديثة مهداة لفوت، يشير جون ماكدويل إلى الحكم نفسه:

"جادلت فيليبا فوت لمدة طويلة بجاذبية الطبيعانية الأخلاقية. وأنا أستحسن الجزء السلبي من رأيها، الذي هو رفض مختلف أنواع الذاتية والعقلانية الخارقة للطبيعة. لكنني أشك في ما إذا كان بإمكاننا فهم الطبيعانية الإيجابية بالطريقة الصحيحة دون أن نعالج أولًا التضييق الذي من المرجح أن يخضع له مفهوم الطبيعة في تفكيرنا. دون هذا التمهيد، فإن ما نعتبره طبيعانية أخلاقية لن يكون بديلًا جذريًا ومرضيًا لأهداف السيدة فوت التي يمكن أن تحققها الطبيعانية. لا تعر كتابات السيدة فوت كبير انتباهًا لمفهوم الطبيعة في حد ذاته، وهذا يترك خطرًا ممثلًا في أن تبدو طبيعانيتها تنتمي إلى شكل أقل إرضاء"(٢٢).

إذا كان ماكدويل محقًا، فإن تقرير فوت "الفئات الأرسطية" لن يمدنا بكل المواد اللازمة لتقرير مقنع عن الأخلاق. ومع ذلك، فإن "حدة إدراك" فوت واضح مرة أخرى، ليس فقط في تعريف المكونات التي يحتاج إليها التقرير العلماني عن الأخلاق من أجل المواصلة، وإنما أيضًا

---

(22) John McDowell, 'Two Sorts of Naturalism', in his Mind, Value and Reality (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 167. (The article first appeared in Hursthouse, Lawrence, and Quinn (eds), Virtues and Reasons, 149–79.)

الإشارة إلى الاتجاه الذي من المرجح أن نجد فيه تلك المكونات. فكما رأينا، يكمن ضعف موقف سكانلون في عدم وجود تقرير مقنع عن كيفية اكتساب الفاعلين الطبيعيين المتجسدين قدرة متبعة للحقيقة على التفكير الأخلاقي.

وقد رأت فوت -بشكل صحيح- أن أي تقرير علماني معقول يجب أن يكون متجذرًا في الحقائق المتعلقة بالطبيعة، وفي ما يؤدي إلى ازدهار نوعنا كمخلوقات متجسدة.

ومع ذلك، كي ينجح تقرير فوت، يتطلب الأمر مواد إضافية لم تقدمها فوت ولا الواقعيين الكورنيليين. يتطلب تطوير شكل مختلف أكثر إرضاءً من الطبيعانية الأخلاقية، كما يعترف ماكدويل، حدوث تحول في مفهومنا للطبيعة.

تدعونا مقالة "نوعان من الطبيعانية Two Sorts of Naturalism" إلى إعادة النظر في إمكانية وجود طبيعانية "انفعالية re-enchanted"[٢٣]، التي لا تسعى إلى تفسير مفاهيم مثل الازدهار بمواد العلم التجريبي وحدها، ولا بالمواد التي استخدمها بويد وسترجن وبرينك، ولا حتى مواد البيولوجيا الأرسطية. وإنما تحثنا الطبيعانية الانفعالية إلى توسيع فهمنا للطبيعة لتشمل أنواعًا أخرى من المعرفة. في

---

[٢٣] من المعروف أن المذهب الطبيعاني يقول أنه ليس ثمة موجود إلا الطبيعة، وبالتالي ينكر كل ما هو خارق للطبيعة، وبعبارة أخرى: يزيل السحر من العالم. لكن هناك مفاهيم لا يمكن عدّها طبيعية، مثل مفهوم "الشخص" ومفهوم "الأخلاق" إذ ليس هناك إلا الجسد الإنساني والوصف الطبيعي للعالم، وبالتالي هذه المفاهيم "سحرية". من هنا ظهر من الطبيعانيين من ينكر ما هو خارق للطبيعة لكن يقبل بهذه المفاهيم الضرورية، وأنسب وصف لهذه الطبيعانية في نظري هو "الطبيعانية السحرية" أو "الطبيعانية الانفعالية" كما اقترحت على المترجم (رضا).

الفصل الأخير من الجزء الثاني، سنتحول إلى فحص التقرير الذي يقدمه ماكدويل. في ضوء إخفاقات التقارير المختلفة المبحوثة في الفصول السابقة، فإن طبيعانية ماكدويل الانفعالية تمد الموضوعي العلماني بأمل متبقٍ للنجاح.

الفصل السادس : الخير الطبيعي و"الطبيعة الثانية" جون ماكدويل وديفيد ويجينز

٦-١- مقدمة

يمكن أن يُعتبر عملي دفاعًا عن نسخة لما يسمى "الواقعية الأخلاقية". لكن هذا العنوان قد يخاطر بإخفاء حقيقة أن ما أجادل بشأنه شيء سلبي أكثر من كونه إيجابيًا، فموقفي في هذه المقالات يمكن أن يوصف بأنه "مضاد للاواقعية" أفضل من وصفه بأنه "واقعي". ما أجادل لصالحه هو أن المواقف المضادة للواقعية مثل المذهب العاطفي وفروعه المتطورة، وصولًا إلى تصور سيمون بلاكبيرن الإسقاطي شبه الواقعي، كلها ردود على تصور خاطئ عن أهمية الحقيقة الواضحة التي مفادها أن التفكير الأخلاقي والقيمي بشكل أعم، ليس علمًا.

John McDowell, Mind, Value, and Reality [1]

٦-١-١- ملخص للنتائج حتى الآن

هذا هو آخر الفصول المتعلقة بالمحاولات العلمانية لسد الفجوة التفسيرية. لقد ناقشت هذه الفصول نطاقًا واسعًا من الطرق التي قد يتم

---

[1] John McDowell, Mind, Value, and Reality (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), viii.

بها تجنب هذه الفجوة. بدأنا بالتقارير الأقل الموضوعية لسيمون بلاكبيرن وألان جيبارد وكريستين كورسجارد وسكانلون في فترته المبكرة، وهذه التقارير تفشل -كما جادلت- في تأمين التزاماتنا الأخلاقية الأكثر أساسية. والنقد نفسه ينطبق على محاولة فيليبا فوت المبكرة لفهم الأخلاق كنظام من الواجبات الأخلاقية، كما اعترفت بنفسها.

انتقلنا بعد ذلك إلى الموضوعية الأكمل التي قدمها العمل الأحدث لسكانلون وفوت. كان تقرير سكانلون معرضًا بشكل مباشر للفجوة التفسيرية الموصوفة في الفصل الثاني، لأن هذا التقرير لا يمكنه تفسير الاكتساب البشري لقدرات متبعة للحقيقة في ما يتعلق بالنظام الأخلاقي الموضوعي. بدا تقرير فوت، باستناده إلى "الفئات الأرسطية" مبشرًا أكثر في البداية، لأنه بدا أنه يقدم تقريرًا عن كيفية انبثاق معرفة الخير الأخلاقي من معرفة العالم الطبيعي. ومع ذلك -كما جادل الفصل الخامس- لا يمكننا استنتاج هذا النوع من "الازدهار" من الأحكام (اللاأخلاقية) المتعلقة بالازدهار البيولوجي المحض. ولذلك، يبقى هناك سؤال لم تتم الإجابة عنه حول كيفية اكتساب البشر القدرة على تقديم أحكام قيمية دقيقة.

في مقال "نوعان من الطبيعانية" يقدم ماكدويل خطأ نقديًا مماثلًا ضد فوت. فهو يواصل القول إن محاولة تأسيس الأحكام المتعلقة بالازدهار (القيم أخلاقيا) على تقرير علمي عن الازدهار الطبيعي هي محاولة خاطئة. وبدلًا من السعي إلى تأسيس الأخلاق على تقرير لا-أخلاقي عن العالم الطبيعي، يحث ماكدويل فوت على الاعتراف بأن العلل الأخلاقية هي *نفسها* جزء من أي تقرير مناسب عن الطبيعة. وهكذا بمجرد أن

نجعل مفهوم فوت عن الطبيعانية "انفعاليًا re-enchanted"، يزعم ماكدويل أن تقرير فوت يمكن أن يتطور إلى "بديل جذري ومرض" لكل من الذاتية و"العقلانية الخارقة للطبيعة". يجادل ماكدويل بأنه بمجرد تبني فوت لهذه الطبيعانية "الانفعالية"، لن يكون هناك أي ضغط عليها متمثل في تقديم دفاع غير دائري عن الفضيلة:

بالطبع الناس المحترمون (مثلنا) يعتقدون أن التصرف وفقًا للفضائل هو، في حد ذاته، خير. لذلك، يمكننا أن نقول إننا بحاجة إلى الفضائل، لأن بدونها لا يمكننا أن نحقق هذا الخير... القول إننا "بحاجة إلى الفضائل" هو مجرد القول إن الاعتبارات الأخلاقية تشكل عللًا أصيلة للتصرف، وليس تقديم خطوط عريضة لأسس هذا الادعاء(٢).

٦-١-٢- بنية وهدف الفصل

إن أهداف هذا الفصل هي:

أولًا: تقديم مفهوم ماكدويل عن "الطبيعة الثانية"، وتفسير الدور الذي يلعبه في نظر ماكدويل في حل الصعوبات التي واجهت فوت.

ثانيًا: تحديد موقف ماكدويل في سياق فلسفي أوسع، بخاصة في ما يتعلق بفكر كانط وفتجنشتاين.

ثالثًا: المجادلة بأنه حتى على شروط ماكدويل، فإن هناك مطلبًا مشروعًا للتفسير.

---

(2) McDowell, 'Two Sorts of Naturalism', in his Mind, Value, and Reality, 168.

رابعًا: المجادلة بأن تقريره عن "الطبيعة الثانية" لا يمده بالموارد اللازمة للإجابة عن هذا المطلب.

بعد إنهاء هذه المهمة الأساسية، سأستمر في مناقشة ما إذا كانت المشكلات التي تواجه ماكدويل يمكن تجنبها بمفهوم أضعف عن موضوعية الحقيقة الأخلاقية. سوف يعتمد هذا النقاش بشدة على عمل ديفيد ويجينز. سأجادل بأن موقف ويجينز معرض للحجج المقدمة في الفصل الثالث والرابع ضد بلاكبيرن وكورسجارد.

٦-٢- تقديم تقرير "الطبيعة الثانية"



٦-٢-١- اختلافه مع المواقف البديلة

يقدم ماكدويل تقريره "الانفعالي" عن الطبيعة من خلال عرض التناقض بينه وبين ما يمسيه "الطبيعانية الجافة bald". وبهذه العبارة الأخيرة هو يعني الموقف الاختزالي الذي يعتبر "الطبيعة" ترادف "الطبيعة التي يبحثها العلم ويفسرها". عندما يفسر هذا الموقف الاختزالي "مساحة العلل" -أي الاعتقاد والتفكير والفعل البشري- لا بد أن يحاول إعادة بناء "المساحة" باستخدام المواد المفاهيمية التي تنتمي بالفعل إلى تصور علمي للعالم الطبيعي[٣]. وكما يلاحظ ماكدويل، فإن آفاق إعادة البناء هذه، لا تبدو مبشرة.

إذا كانت الطبيعانية الجافة تواجه هذه المشكلات، فما الجذاب فيها؟ يميل المدافعون عنها إلى افتراض أن المواد الأخرى التي قد تكون متاحة

---

(3) John McDowell, Mind and World (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 73.

لإعادة بناء مساحة العلل ليست إلا المواد *الخارقة للطبيعة*. وبعبارة ماكدويل، هم يفترضون أنه، ما لم نتمكن من إعادة بناء مساحة العلل من مواد العلوم الطبيعية، لا بد أن نصور تلك المساحة بوصفها:

"بنية مستقلة بذاتها، ويتمثل الاستقلال الذاتي في أنها تتكون بشكل مستقل عن أي شيء بشري على وجه التحديد، لأن ما هو بشري على وجه التحديد هو بالتأكيد طبيعي (فكرة البشر هي فكرة ما يتعلق بأنواع معينة من الحيوانات)، ونحن نرفض طبعنة naturalize متطلبات العلة"(٤).

يصف ماكدويل هذا الموقف الأخير (الذي هو رد فعل للطبيعانية الجافة) بأنه "أفلاطونية متفشية".

أحد الأسباب العديدة لكون الأفلاطونية المتفشية ليست جذابة للمفكرين العلمانيين هو أنه يبدو من المرجح أنها تولد بالتحديد الفجوة التفسيرية التي وصفتها في الفصل الثاني، لأنه إذا كانت مساحة العلل مستقلة تمامًا عن العالم الطبيعي، فعندئذ تكون "قدراتنا على الدوران معها [باستقلالها الذاتي] لا بد أن تكون غامضة. يبدو الأمر كما لو كان لدينا موطئ قدم خارج المملكة الحيوانية، في مكان غير بشري عظيم في العالم المثالي"(٥).

يؤكد ماكدويل للقارئ أن مفهومه عن الطبيعة الثانية ليس فيه "نفحة" من الأفلاطونية المتفشية. إذا كان هناك سمات للعالم الطبيعي لا يمكن

---

(4) McDowell, Mind and World, 77.

(5) McDowell, Mind and World, 94.

فهمها بالعلوم، فإن هذه السمات قد تفسر استقلال المبادئ وقدرة البشر (كحيوانات عاقلة) على الدوران مع هذه المبادئ[٦]. ولذلك، تبدو طبيعيانية ماكدويل الانفعالية كما لو أنها قد تقدم الحل الذي بحثنا عنه طوال الجزء الثاني، وهو تقرير علماني يكون موضوعيًا بما فيه الكفاية لتأمين التزاماتنا الأخلاقية الأساسية وفي الوقت نفسه يتجنب توليد أي فجوة تفسيرية.

إذا كانت الطبيعانية الانفعالية توفر *طريقًا وسطيًا* بين الطبيعانية الجافة والأفلاطونية المتفشية، فلا بد أنها توفر أيضًا تقريرًا عن العلة والاعتقاد والنية والقيمة يجعل هذه الأشياء طبيعانية بالكامل وقابلة للاختزال في مفاهيم العلوم الطبيعية.

في هذا الفصل، سيكون اهتمامي الرئيس هو ما إذا كانت بإمكان الطبيعانية الانفعالية تقديم تقرير معقول عن العلل التي تقدمها تلك القيم للتصرف، والطرق التي تولدت بها الاعتقادات المتعلقة بالقيمة في البشر، وتقدير البشر لهذه الاعتقادات. لأن ذكر ماكدويل لما يحتاج إليه "إعادة الانفعال" للطبيعة ليكون اقتراحًا ناجحًا شيء، وإظهار أنه يمكن القيام بذلك شيءٍ آخر تمامًا. في القسم التالي، نبدأ بتقييم تقريره، وبخاصة دور "الطبيعة الثانية" في التفكير العملي.

٦-٢-٢- مثال فكري: ذئاب ذات لوجوس logos

يقدم ماكدويل مفهومه عن "الطبيعة الثانية" من خلال مثال فكري. فهو يدعونا إلى تخيل أن بعض الذئاب قد اكتسبت القدرة على التفكر في

---

(6) McDowell, Mind and World, 88.

أفعالها[7]. الهدف من المثال هو إظهار كيف يمكن أو لا يمكن أن تنبثق العلل الأخلاقية من تقرير طبيعاني بالكامل، (بالطبع هذا المثال الفكري لديه بعض المشكلات المباشرة. يتم تجنب المخاوف المتعلقة بحجة اللغة الخاصة من خلال اشتراط ماكدويل بأن مجموعة من الذئاب هي التي اكتسبت هذه القدرة الجديدة، وليس حيوانًا منعزلًا. وكما يعترف، هناك أيضًا مشكلة أخرى تتعلق بكيفية فهمنا لهذه الذئاب، وإذا لم يكن بإمكاننا فهمها، هل لدينا سبب لنعتبرها تتحدث؟ ورد ماكدويل على هذه المخاوف هو أنه "لأغراضي لا يهم ما إذا كان الأمر معقولًا حقًا... يكفي فقط أننا نستطيع إلى حد التظاهر بأن الأمر كذلك").

تم تصميم المثال الفكري لمساعدتنا في معرفة كيفية ظهور الطبيعة "الثانية" من الطبيعة "الأولى"، أي من الطبيعة التي يبحثها ويصفها العلم، والتي تتحكم في سلوك الحيوانات غير العاقلة. إن الذئب المفترض هو عضو في مجموعة فرعية صغيرة لا تقيدها هذه الطبيعة الأولى، حيث تتقيد الأفعال فقط بانتظامات شبيهة بالقانون. أما الذئاب الافتراضية، فهي قادرة على الانسحاب من سلوك الذئاب العادية فكريًا، والنظر في أي نوع من الفعل يكون لديها سبب للقيام به. في ضوء قدرتها التأملية في ما يتعلق بالسلوك المعتاد سابقًا (مثل المشاركة في الصيد التعاوني الجمعي)، يمكن لأي ذئب عاقل أن يفكر الآن في سبب لم يجب عليه ألا يصبح راكبًا مجانيًا[8]. يجادل ماكدويل بأن التفكير في ذئب كهذا بوصفه في "مساحة من العلل" (أو ("صاحب لوجوس")

---

[7] McDowell, Mind and World, 169.

[8] الراكب المجاني free-rider هو أي طرف في عملية تبادلية يستفيد من خدمة ما بدون أن يدفع أي مقابل (رضا).

يتضمن رؤيته من منظور مختلف عن المنظور المحكوم بالقانون الموجود في العلوم الطبيعية:

لا يمكن لصاحب اللوجوس أن يكون مجرد عارف، بل يجب أن يكون فاعلًا أيضًا، فلا يمكننا أن نفهم اللوجوس على أنه يتجلى بنفسه في الفاعلية دون رؤيته على أنه يختار من بين الخيارات، وليس مجرد التماشي مع ما يجري أيًا كان...إن حرية الفعل مرتبطة ارتباطًا لا ينفصم بالحرية الضرورية للفكر المفاهيمي(٩).

(في استخدام ماكدويل، لفظ "لوجوس" يعبر عن مفهوم يتطلب في الإنجليزية مجموعة من الكلمات للتعبير عنه – العقل العقلانية والخطاب discursiveness. امتلاك الذئب للوجوس يمكنه من التأمل في كيفية التصرف، ومن ثم، يرى أن هذه العملية الخطابية والتأملية لها تأثير سببي من خلال الأفعال في العالم الأوسع).

ما العلل التي لدى الذئب للتصرف بشكل أخلاقي؟ يجادل ماكدويل -كما جادلت في القسم ٥-٤- بأن "الفئات الأرسطية" التي طورها طومسون وفوت لا تساعد هنا. فعبارة "لدى البشر اثنان وثلاثون سِنة" (المثال الكلاسيكي على هذه الفئوية)(١٠)، لا تستلزم، عندما تقارن بعبارة "أنا إنسان"، أن "لدي اثنان وثلاثون سِنة". فكما يلاحظ ماكدويل، الأمر نفسه يصح في حالة الاحتياجات: فمن مقدمة أن "يحتاج الذئاب إلى كذا وكذا"، ومقدمة "أنا ذئب" لا يمكننا أن نستنتج أن ذئبنا الافتراضي يحتاج

---

(9) McDowell, 'Two Sorts of Naturalism', 170.

(10) See G. E. M. Anscombe, 'Modern Moral Philosophy', Philosophy 33 (1958).

إلى كذا وكذا:

"يوضح العجز الاستنتاجي لـ"الفئات الأرسطية" أن ما تحتاج إليه الذئاب لا يضمن تعلقًا [بسؤال "ما الذي ينبغي لي فعله"، الذي يسأله هذا الذئب]؛ وحتى لو لم ينسَ قط أنه ذئب. فالعلة لا نجدها فقط أمام أعيننا في الطبيعة، كأعضاء في النوع الحيواني الذي ننتمي إليه، فهي تمكننا أيضًا وتلزمنا حتى بالعودة خطوة للوراء بطريقة تضع في الاعتبار مشكلاتنا العملية... حتى لو سلمنا بأن البشر لديهم حاجة أساسية طبيعيا إلى الفضائل بمعنى موازٍ لكون الذئاب لديها حاجة أساسية إلى الصيد التعاوني، إلا أن هذه الحاجة لا تأثير لها على الشخص الذي يتساءل عما إذا كان السلوك الفاضل هو الذي تتطلبه العلة حقًّا"(11).

بعد أن جادل ماكدويل بأن "الفئات الأرسطية" ليست كافية لإيجاد علل للذئاب للقيام بالفعل الفاضل، يمضي إلى القول إن المشروع التبريري الذي يوظف فيه طومسون وفوت هذه الفئات لا داعٍ له في الحقيقة. فقط إذا قلنا بالفرضية الخاطئة القائلة إن المنهج التجريبي اللاشخصي يمدنا بالوصول الوحيد إلى الحقيقية الموضوعية، سنفترض أيضا (كنتيجة) أن أي علل موضوعية لدى الذئب للتصرف لا بد أن تكون قابلة للإدراك من منظور يطفو بعيدًا عن الحياة المشتركة للذئاب. يكتب ماكدويل:

"تأمل في ذئب عاقل تضمن اكتسابه لتفكير عملي [الوجوس] البدء في عُرْف يُعتبر فيه السلوك التعاوني في الصيد محل إعجاب، ومن ثم، يستحق أن يستمر في حد ذاته. ما تحتاج الذئاب إليه قد يظهر في قليل من التأمل الذي قد يساعد في طمأنة هذا الذئب من حيث أنه عندما

(11) McDowell, 'Two Sorts of Naturalism', 172–3.

اكتسب طبيعة ثانية بهذا الشكل، قد اطلع على العلل الحقيقية للتصرف"[١٢].

إن التأمل الذي يحرض ماكدويل هذا الذئب عليه -كما يقول- تأمل "نيوراثي" (إشارة إلى التصور الشهير لأوتو نيوراث عن البشر ومعرفتهم بالعالم بوصفهم "مثل البحارة الذين يجب عليهم -وهم في البحر- إعادة بناء قاربهم ولكنهم لن يتمكنوا أبدًا من البدء من جديد، من القاع")[١٣]. إن هذا التأمل لن يقدم للذئب أسسًا للفعل الأخلاقي مستقلة تمامًا عن إدراكاته، لأنه ليس متاحًا له مثل هذه اليابسة. وإنما سوف يطمئن الذئب بأن إدراكاته (وفقًا لافتراضه المسبق الصحيح) يمكن الوثوق بها في غياب أي علل محددة للشك. مثل هذه الطمأنة لن تؤدي أي دور مع ذئب لم يكتسب الشعور بأن التعاون في حد ذاته كان ذا قيمة. لكن هذا -كما أخبرنا ماكدويل- ينبغي ألا يقلق *ذئبنا*، أو نحن في الواقع. فهذه "النقطة لا تضر العقلانية الحقيقية للفضيلة، التي تُرى (بالطبع!) فقط من وجهة نظر تتيح رؤيتها".

حتى الآن، هذا التقرير يتوافق مع الموقف الذي دافعت عنه في الفصل الأول. ولا أتوقع أنا ولا ماكدويل أن نكون قادرين على إيجاد أي شيء مقنع لنقوله لأي إنسان أو ذئب عاقل جعلته تنشئته غير مدرك للمطالب الأخلاقية، ولا نشعر بالحاجة إلى إيجاد ذلك (وهذا يعني أننا لا نعتقد أن هذا الفاعل يمكن أن يكون أخلاقيًا *بالعقل* بحجة استنتاجية من فرضيات

---

(12) McDowell, 'Two Sorts of Naturalism', 190–1.

(13) Otto Neurath, Empiricism and Sociology, ed. Marie Neurath and Robert S. Cohen (Dordrecht: Reidel, 1973), 198.

سيقبلها بالفعل). ولأن "العقلانية الحقيقية للفضيلة" تُرى فقط من وجهة نظر الفضيلة، أعتبر أنا وماكدويل أن من المهام الرئيسة للفلسفة الأخلاقية هو طمأنة الفاعل الحساس أخلاقيًا من خلال القول بأن موقفه الإبستمولوجي لا يقوضه عدم القدرة على فرض هذه الحساسيات على شخص لديه إدراك تام بالتفكير النظري، لكن بدون الحساسيات الازمة[١٤].

وفقًا لتقرير ماكدويل، حقيقة أن الأخلاق ليس لها ضامن خارجي (أي حقيقة أن أسس قبولها تقع داخل الممارسة) لا تجعلها مشكلة فريدة. فهو يجادل بأنه، في العلوم الطبيعية كما في الأخلاق، ليس هناك يابسة. إن تبريراتنا للطرق التي نفكر بها داخل العلم هي أيضًا بالضرورية "نيوراثية". في كل مجال يجب أن نفترض مسبقًا بعض الثقة في صحة الطرق التي يتصرف بها الإنسان العاقل الذي نشأ بشكل عادي:

مهما كانت التفاصيل، فإن أي صورة مقبولة للعالم تتشكل من تمثيلات مبنية مفاهيمية ويمكن التعبير عنها... علينا أن نفترض أن للعالم بنية مفهومة، تطابق البنية الموجودة في فضاء اللوجوس الذي يمتلكها بتمثيلات دقيقة لها[١٥].

إن طرح سؤال عام بشأن موثوقية اللوجوس في العلوم أو في الأخلاق

---

(14) McDowell, 'Two Sorts of Naturalism', 186.
يطور ماكدويل مفهومه عن المعرفة الأخلاقية من خلال مناقشة أعم للطريقة التي نعرف بها العالم. هو يريد إظهار أن المضادين للواقعية الأخلاقية (مثل ماكي) لا يمكنهم أن يمنعوا أنفسهم من استخدام اللوجوس في معرفتنا بالعالم الطبيعي رغم إنكارهم في الوقت نفسه أن نفس الوجوس يمدنا بمعرفة عالم موضوعي من القيم.

(15) McDowell, 'Two Sorts of Naturalism', 178.

(على عكس تقديم مقترحات محددة للمراجعة البناءة) هو إثارة شك لا يمكن أن يكون هناك إجابة له، لا تصادر على المطلوب. فرغم أن بإمكاننا استخدام اللوجوس للتراجع وتقييم التخلص من عادة ودافع وميل، فإنه ليس لدينا جهاز لتقييم اللوجوس نفسه. وستكون محاولة القيام بهذا التقييم خاطئة مقوليًا category[١٦]. فاللوجوس هو بالضبط العقل الذي يفكر به العاقلون.

وبسبب هذه الصورة الفلسفية الأوسع، كان ماكدويل مقاومًا لقبول "الواقعية الأخلاقية" كتسمية لموقفه الميتا-أخلاقي. ولا ينبع تردده من أي إنكار لكون الحقيقة الأخلاقية "حقيقية" أو "موضوعية". وإنما ينبع من حقيقة أنه يعتبر الكثيرين الذي يطلقون على أنفسهم الواقعيين الأخلاقيين قد تجاوزا "الحس المشترك المريح"، وهو خطأ يعكس خطأ خصومهم اللاواقعيين[١٧]. وفحوى اتهامه هو أن هؤلاء "الواقعيين" قد أعطوا واقعية الحقيقة الأخلاقية تأسيسًا إشكاليًا من الناحية الميتافيزيقية، وهذا التأسيس لا داعٍ له، وبذلك، أثاروا ردود فعل لاواقعية غير ضرورية. ولإظهار اختلاف موقفه عن تلك الآراء الخاطئة، يفضل ماكدويل تسمية موقفه بـ"الموقف المضاد للاواقعية".

٦-٢-٣- ماكدويل عن أرسطو

يُنظر إلى معاداة اللاواقعية على أنها عودة إلى نظرة أخلاقية تسبق

---

[١٦] الخطأ المقولي هو وضع شيء ينتمي إلى صنف معين أو مقولة معينة إلى صنف آخر لا ينتمي إليه، فمثلا شعورنا باللون مقولة والشيء الملوّن الذي أمامنا مقولة أخرى، ولا يمكن وضع ما هو شعوري في ما هو حقيقي (رضا).

[١٧] هو يستخدم هذا المصطلح في نقاشه مع كريسبين رايت عن المعيارية والمعنى في: McDowell, Mind, Value, and Reality, 321.

الاهتمامات الفلسفية الحديثة المتميزة. بالنسبة إلى ماكدويل، أرسطو هو المثال الرئيس للفيلسوف الأخلاقي "النيوراثي"، الذي فهم أن أولئك الذين لديهم عواطف فاضلة هم فقط القادرون على إدراك مطالب الخير. من المفارقات التاريخية أن نعتقد أن أرسطو يسعى (بجانب الواقعيين الأخلاقيين المعاصرين) إلى منح الأخلاق نوعًا ما من التحقيق الخارجي. كما يكتب ماكدويل:

"لا يميل القراء المحدثون إلى أن ينسبوا إلى أرسطو صورة مختلفة من نوع التحقيق الذي تحتاج إليه النظرية الأخلاقية: الصورة التي يكون فيها... قارب [نيوراث] موضوع على الشاطئ، للحصول على شهادة تفيد صلاحيته للإبحار.

لم يكن هذا الأمر قط بالنسبة إلى أرسطو ضروريًا، لأنه يفترض الموثوقية الأساسية لملكاتنا دون أن يلاحظ أنه يقوم بذلك. فمسألة التبرير *الشامل* (في مقابل تحسين اقتراحات محددة) أجنبية عنه".

رأي ماكدويل هو أننا، نحن المحدثين، وليس أرسطو، من ارتكب هذا الخطأ:

"جعل الخصوصية التاريخية والثقافية قضية ميتافيزيقية أمر حديث بشكل مميز... [في الواقع]، تنظيم الميتافيزيقا التي لدينا حول فكرة تجاوز التاريخ أمر مشكوك فيه بقوة. ويكمن أثره الحقيقي في تقويض نفس فكرة وضع الأمور في نصابها الصحيح. نحن نخفي ذلك عن أنفسنا فقط، إذا اعتقدنا أننا قادرون على فهم فكرة أسلوب التحقيق الذي يتجاوز التاريخ. في ثقافتنا المعاصرة، يميل العلم الطبيعي، بشكل واضح تمامًا، إلى المشاركة في هذا الدور، لكن أي مفهوم مثل هذا للعلم ليس إلا

وهمًا[١٨].

بالنسبة إلى ماكدويل، جميع جوانب تفكيرنا -أي، كل ما هو جزء من اللوجوس- هو نتاج لمجتمعات طارئة تاريخيًا وثقافيًا. ويؤكد لنا أن هذا ينبغي ألا يشكك في قدرتنا على فهم الأمور بشكل صحيح، لأنه على الرغم من أنه يتعين علينا المضي قدمًا في ضوء ما لدينا، فإن هذا الضوء "يصحح نفسه ذاتيًا"، و"يواجه فحصًا تأمليًا".

إلى أين يقودنا ذلك؟ في هذا الكتاب، دافعت عن تقرير عن الإبستمولوجيا الأخلاقية مشابه جدًا تقرير ماكدويل. فكلانا يعتبر أنه بالنسبة إلى كل ممارساتنا التي لا غنى عنها تفكريًا، من المشروع أن نثق في ملكاتنا وأن نفترض أن أفضل الجهود التي نبذلها عند التأمل "النيوراثي" (بعبارة أخرى، ما أسميه "التوازن التأملي") تمضي بنا نحو الحقيقة. لقد كان جزءًا من حجتي، تمامًا مثل كان جزءًا من حجة ماكدويل، أن إبستمولوجيا التفكير الأخلاقي لا تختلف في هذا الصدد كثيرًا عن إبستمولوجيا التفكير النظري الذي تعتمد عليه العلوم.

وكثير مما قاله ماكدويل عن دور الحساسيات ذات المنشأ العادي مكمل أيضا للحجة التي قدمتها في الفصل الرابع، لتقديم تقرير عن الدور المعرفي للعواطف الأخلاقية. ومع ذلك، يبقى هناك سؤال تفسيري لا يرغب ماكدويل في أن يجيب عنه، وهو السؤال الذي ورد في الفصل الثاني. إن هذا السؤال مختلف عن القضايا التبريرية التي اتفقنا فيها أنا

---

[18] McDowell, 'Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics', in his The Engaged Intellect: Philosophical Essays (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 37–8.

وماكدويل.

ليس من الواضح أنه يمكننا ببساطة أن نتمنى العودة إلى نوع من البراءة الأرسطية، لأنه إذا كان أرسطو محقًا في عدم وقوعه في مخاوفنا الإبستمولوجية الحديثة، فإنه بكل تأكيد ليس "مهادنًا quietist" في ما يتعلق بالقضايا التفسيرية التي يؤكدها هذا الكتاب.

إذا أراد ماكدويل تطوير "طبيعانية انفعالية" بأخلاق أرسطية في صميمها، فلا بد أن يدرك أهمية حقيقة أن أرسطو كان لديه رؤية غرضية للكون.

تختلف البيولوجيا الأرسطية اختلافًا جذريًا عن العلم الحديث، حيث يعتبر أرسطو كأمر مسلّم به (بطريقة سنرى صداها في الفصل التالي على يد هيو رايس) أن التفسير النهائي لكل ما يحدث هو تفسير غائي. والمثال الممتاز على هذا هو مناقشته للرئة والحنجرة والمريء في كتابه "أجزاء الحيوان":

"الآن الحنجرة موجودة بطبيعتها من أجل التنفس، فمن خلال هذا الجزء يسحب الحيوانات الهواء ويطرده في الشهيق والزفير. هذا هو السبب في أن الذين ليس لديهم رئة، ليس لديهم رقبة، مثلًا النوع المتكون من الأسماك. المريء هو الجزء الذي من خلاله يعبر الغذاء إلى القناة الهضمية، لذلك، ليس للحيوانات التي بلا رقبة مريء. لكن ليس من الضروري امتلاك مريء من أجل التغذية، لأنه لا يقوم بأي شيء. إضافة إلى ذلك، من الممكن أن توضع القناة الهضمية بجوار الفم، بينما هذا بالنسبة إلى الرئة مستحيل، لأنه يجب أولًا أن يكون هناك شيء مثل القناة، تنقسم بعد ذلك إلى قسمين ويمر الهواء من خلال كل قسم على

حدة، وبهذه الطريقة، قد تؤدي الرئة عملية الشهيق والزفير على أحسن وجه"[١٩].

إن الافتراض الذي في صلب مناقشة أرسطو هو أنه يمكن تفسير حالات الأمور بالإحالة إلى وظيفتها. لذلك، فهو قادر على تقديم تفسير موازٍ في ما يتعلق بصفة تتبع الحقيقة التي تتصف بها الآليات البشرية المولدة للاعتقاد والمصححة له. وهذه الآليات سيكون لها أيضًا تفسير غائي، وهو أنه لكي يقوم البشر بوظيفتهم كحيوانات عاقلة، فمن الضروري لقدراتهم على التفكير النظري وقدراتهم على التفكير العملي أن تتبع الحقيقة.

لا يلزم المرء أن يكون عبدًا للعلموية لملاحظة أن الفهم السائد للتفسير قد تغير. بالنسبة إلى ماكدويل، كي يبقي على شيء مشابه للتقرير الأرسطي عن الأخلاق، أن يعالج القضايا الميتافيزيقا التي لم يواجهها أرسطو. والقول إن "أرسطو لم يواجهها" لا يعني أنه كان مهادنًا ولا تجاهلها بإهمال. وإنما يعني أن تصور أرسطو للعلم، خلافًا لمعظم المحدثين، لم يثر هذه القضايا. ما لم يحرض ماكدويل إلى العودة إلى تقرير غرضي أساسي عن الكون، فإن مسألة كيف نفسر (وليس نبرر) موثوقية عملياتنا المولدة للاعتقاد والمصححة له سوف تثار أمامه على نحو مخالف لأرسطو[٢٠]. ولنرى كيف يجيب ماكدويل عن هذا السؤال

---

(19) Aristotle, On the Parts of Animals, 664a14–34, trans. J. G. Lennox (Oxford: Oxford University Press, 2001).

(٢٠) يجادل كتاب توماس ناجل القادم عن شيء ما أقرب ما يكون إلى الغائية الأرسطية – وقد تأثر كثيرا بحجج شارون ستريتSharon Street عن عدم التوافق بين البيولوجيا التطورية والواقعية الأخلاقية. انظر:

الجديد، يجب أن ننتقل إلى تقريره الأوسع عن العلاقة بين العقل البشري والعالم الذي يسعى إلى فهمه.

٦-٣- الإطار الفلسفي الأوسع

في حين أن أرسطو "لم يكن لديه قلق" بشأن قدرتنا على إدراك عالم موضوعي نظرًا لتقريره الغرضي عن الطبيعة، فإن موقف ماكدويل المتفائل بالمثل لديه أساس مختلف، وهو التقرير الذي يقدمه عن العلاقة بين العقل والعالم.

ويلجأ ماكدويل إلى كانط وفتجنشتاين، لتطوير تقرير عن هذه العلاقة قد يمكنه من رفض المطلب التفسيرية الذي أسعى إلى تأكيده. في هذا القسم، سأرسم الخطوط العريضة للإطار الفلسفي الأوسع لماكدويل. وسأقوم بذلك بإيجاز، لأنني لا أرغب في أن أنازع في هذا الإطار. وإنما سأواصل، بعد توضيح هذا الإطار بإيجاز، في المجادلة بأنه إذا افترضنا أن هذا الإطار صحيح، فإن طلبي للتفسير مشروع.

٦-٣-١- كانط و"أسطورة المعطى"

يشيد ماكدويل بكانط، لأنه أظهر أن الفواعل العاقلين "يجب أن يفترضوا أن للعالم بنية معقولة، تناسب البنية التي في فضاء اللوجوس الممتلكة بتمثيلات دقيقة لها"[٢١]. ومع ذلك، فإن إظهار كانط يولد

Thomas Nagel, Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False (Oxford: Oxford University Press, forthcoming) and Sharon Street, 'A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value.'

[21] McDowell, 'Two Sorts of Naturalism', 178.

المشكلات المركزية التي يتعين عليه وعلى خلفائه معالجتها. والمشكلة هي التالي: دون البيولوجيا الأرسطية، فإن العلاقة التي بين بنية العالم وبنية قدراتنا المعرفية تتطلب تفسيرًا. ورد ماكدويل على ذلك يوظف فكرة كانطية أخرى، وهي أن مفاهيمنا تبني العالم. إذا لم يكن العالم "مستقلًا تكوينيًا" عن اللوجوس، فإنه يزعم أن سؤال كيف ينسجم العقل والعالم لن يثار.

كما يقر ماكدويل، الطريقة التي يجمع بها بين هاتين الفكرتين تختلف في بعض النواحي الأساسية عن طريقة كانط. فعلى تقرير كانط، يكون العالم الذي تبنيه مفاهمينا هو نفسه مرتكز على عالم الشيء في ذاته. فقط لأن هناك "معطى" (مستقل تمامًا عن عملية تكوين المفاهيم لدينا) مفاده أن المفاهيم البشرية لديها شيء لتعمل عليه أصلًا. هنا يختلف ماكدويل مع كانط، رافضًا ما يسميه "أسطورة المعطى". *فكل* ما هنالك، على تقرير ماكديول، هو العالم الذي تشكله مفاهيمنا.

يواصل ماكدويل المجادلة بأن موقف كانط غير متسق، لأنه إذا كان يتحدث عن عالم الشيء في ذاته، فإنه سيحتاج إلى مفاهيم إنسانية.

فلا يمكن للمرء أن يتحدث عن وجود الشيء في ذاته دون اللجوء إلى مخططنا المفاهيمي. ويجادل ماكدويل بأن هذا يترك لكانط خيارًا بغيضًا. فأحد الخيارات هو أن كانط بإمكانه ألا يدعي أن الشيء في ذاته موجود، وفي هذه الحالة، سوف ينتهي به الحال إلى مذهب اتساقي coherentism لا يمكنه أن يميز بين اعتقاداتنا والعالم. أما البديل الآخر، فهو أن يقول إن الشيء في ذاته موجود، وفي هذه الحالة، يجب أن يقبل بأن بعض مفاهيمنا على الأقل "تصل" إلى ماهية الأشياء في

الواقع، وإلا سيكون لاواقعي. وبمجرد أن يقبل بأن بعض مفاهيمنا يمكن أن تصل إلى العالم، فلا يوجد دافع لافتراض "فجوة أنطولوجية بين الشيء الذي يمكن للمرء أن يعنيه، أو بشكل عام، الشيء الذي يمكن للمرء أن يفكر فيه، والشيء الذي يمكن أن يكون واقعيًا".

ونتيجة لذلك، يؤكد ماكدويل أنه يجب أن نستبدل المثالية المتعالية لكانط بتأكيد مباشر لقدرتنا على معرفة العالم: "عندما يفكر المرء بشكل صحيح، فما يفكر فيه هو الواقع"(٢٢).

على تقرير ماكدويل، كان خلفاء كانط المثاليون على حق في إدراك ما يلي، رغم أن كانط نفسه لم يدركه:

"لا تتطلب الأطروحة الأساسية، التي مفادها أن العالم لا يمكن أن يكون مستقلًا تكوينيًا عن فضاء المفاهيم، هذا الإقرار المتبقي بوجود "الشيء في ذاته"...كان ذلك فقط بسبب تصور التشارك في التكوين المتعالي للعالم الذي بدا من الضروري لإبراز فكرة أن العالم والفكر مصنوعان تكوينيًا لبعضهم بعضًا، وذلك بالقول، بما يبدو مثاليًا حقًا، إن العقل يقدم مساهمة في العالم"(٢٣).

إن رؤية *أن* العالم والفكر مصنَّعان بشكل أساسي لبعضهما بعضًا ليست هي رؤية *كيف* يحدث ذلك. فكون أنه من الواجب علينا أن نعتبر أفكارنا ناجحة في الوصول إلى العالم، لا يفسر كيف نجحت في الاتصال به، لأن مفهومنا عن "العالم" هو تحديدًا شيء لا يعتمد على البشر

---

(22) McDowell, Mind and World, 27.

(23) McDowell, 'Intentionality and Interiority in Wittgenstein', in his Mind, Value and Reality, 306–7.

ليوجد. هذا لا يعني أننا يجب أن نتصور العالم على أنه "أجنبي على نحو فظ عن فضاء اللوجوس"، وإنما يعني أن التحدث عن هذا من حيث -كما يفعل ماكدويل نفسه في كثير من الأحيان- إنهما "مصنّعان لبعضهما بعضًا" وأن هناك "مطابقة" يدعونا إلى سؤال آخر: لماذا يتناسب العالم ومفاهيمنا معًا تناسبا تامًا؟

مرة أخرى، هناك إجابتان متعارضتان يرغب ماكدويل في تجنبهما. فعلى أحد طرفي النقيض، هناك اللاواقعية، التي تفسر كون العقل والعالم "مصنعين لبعضهما بعضًا" باعتماد العالم على العقل. وعلى الطرف الآخر هناك "الأفلاطوني المتفشي"، الذي يفترض أن البديل الوحيد هو تصور أن مفاهيمنا تتبع واقع مستقل تمامًا، واعتبار أن هناك *ارتباطًا* غامضًا بين الطريقة التي نستعمل بها الكلمات والمفاهيم ومجموعة "قضبان المعنى" الممتدة إلى ما لا نهاية.

٦-٣-٢- ضد الأفلاطونية: فتجنشتاين و"اتباع القاعدة"

إن اعتراض ماكدويل على "الأفلاطونية المتفشية" ذو شقين: الأول - كما رأينا بالفعل- هي تولد فجوة تفسيرية. في نسختها العلمانية، لا يمكن للأفلاطونية أن تجيب عن سؤال: كيف يتمكن البشر من إقفال "القضبان" غير الطبيعية التي تفترضها الأفلاطونية؟ ثانيًا: (وهو الأهم) يجادل ماكدويل بأنه وُجدت "قضبان المعنى" هذه فلن يكون لها استخدامًا عمليًا. وهنا تعتمد حجته بشدة على عمل لودفيج فتجنشتاين المتعلق باتباع القاعدة. إن الدليل الذي لدينا -كما يسعى فتجنشتاين إلى إثباته- عند أي نقطة لـ"إغلاق" مجموعة من القضبان في وقت معين متوافق مع الانحرافات المستقبلية.

ويواصل فتجنشتاين فيستبعد مجموعة من المرشحين للعنصر الذي يضمن استمرار موازاتنا لهذه القضبان "فائقة الصلابة".

لا يمكن أن تتحقق هذه الوظيفة عن طريق تفسير القاعدة (لأسباب مألوفة لقرّاء لويس كارول Lewis Carroll)[٢٤]، ولا من خلال رمز عقلي، (لأن مسألة تفسيره سوف تثار)[٢٥].

لذلك، فإن الحصن المضاد لهذا الانحراف ليس عملية صورية، وإنما الممارسة. على هذا التقرير المتعلق بماهية اتباع القاعدة، هناك نقطة تنتهي عندها سلسلة التبريرات. يجب أن تنتهي في *الفعل*:

"عندما أتبع قاعدة، فأنا لا أختار، وإنما أتبع القاعدة اتباعًا أعمى"[٢٦].

ألهذا تقول إن اتفاق الناس هو الذي يقرر ما هو صادق وما هو كاذب؟، إن الصادق والكاذب هو ما يقوله الناس وهم يجمعون عليه في *اللغة* التي يستخدمونها. ليس هذا اتفاقًا في الآراء، وإنما هو اتفاق في صورة الحياة[٢٧].

---

[24] Lewis Carroll, 'What the Tortoise said to Achilles', Mind 4 (1895): 278–80.

[25] Cf. David Pears, The False Prison (Oxford: Clarendon Press, 1988), esp. chs 13–17, and William Child's 'Pears' Wittgenstein: Rule-Following, Platonism and Naturalism', in David Charles and William Child (eds), Wittgensteinian Themes: Essays in Honour of David Pears (Oxford: Oxford University Press, 2001), 81–114.

[26] Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations (Oxford: Blackwell, 1953), p. 219.

[27] Wittgenstein, Philosophical Investigations, p. 241.

يتطلب موقف فتجنشتاين (وماكدويل) وضع حصار معين على الإبستمولوجيا من داخل الأنثروبولوجيا. ضمن ممارستنا اللغوية، الاتفاق المجتمعي ليس جزءًا مما نعتبره تبريرًا لتطبيق مفهوم معين. لاحظ أن الاتفاق المجتمعي ليس هو ما يبرر تطبيق المفهوم، وهنا ينصرف مؤيد الأفلاطونية المتفشية (واللاواقعي) ويبحث عن شيء آخر، كي يؤدي هذا الدور. يعتقد مؤيد الأفلاطونية المتفشية أن قضبانه توفر الشيء المفقود، في حين أن المثالي يرفض الواقعية على أساس عدم وجود هذه القضبان التي يُطلب البحث عنها. يرفض فتجنشتاين وماكدويل كلا الخيارين بوصفهما خطأً فلسفيًا. كعلماء يمكننا دراسة أي أنواع المشتركات الأنثروبولوجية التي تحول دون انهيار الاتفاق وتشظي الممارسة، لكن كفلاسفة، يجب أن نتجنب الرأي "الذي من الجانب sideways-on". وباستخدام تصوير فتجنشتاين المفضل:

"الشيء الصعب هنا ليس الحفر للوصول إلى الأرضية، لا، إنه إدراك أن الأرضية التي أمامنا هي الأرضية"[٢٨].

يأتي إغراء الحفر أسفل الأساس، عندما ننسى أنه لا يمكن التحدث عن الموضوعية إلا من داخل ممارساتنا. يدعي ماكدويل أنه إذا كنا نشعر بعدم الرضا عن عدم وجود القضبان الأفلاطونية، فإن آخر شيء نحتاج إليه هو المزيد من الفلسفة:

ليس ما نحتاج إليه هو إعادة الطمأنينة -فكرة أن كل ما هنالك هو أرضية صلبة تحتنا- كي لا نشعر بالدوار في المقام الأول. الآن، إذا كنا

[28] Wittgenstein, Remarks on the Foundations ofMathematics (Oxford: Blackwell, 1978), VI-31.

منغمسين ببساطة في ممارساتنا، فلن نتساءل عن كيف تبدو العلاقة بين هذه الممارسات والعالم لمن ينظر إليهما من الخارج... سنكون بمأمن من الدوار، إذا استطعنا التوقف عن افتراض أن العلاقة بين بعض مجالات تفكيرنا والواقع واللغة بحاجة إلى التأمل من وجهة نظر مستقلة عن هذا الاستقرار في حياتنا البشرية الذي يجعل الأفكار على ما هي عليه أمامنا[٢٩].

هناك الكثير مما يمكن قوله هنا، عن تقرير ماكدويل عن كانط وعن صحة تقرير فتجنشتاين عن اتباع القواعد. لكن لأغراض هذا الكتاب، أقترح وضع هذه الخلافات جانبًا والافتراض جدلًا أن ماكدويل على حق في هذه الأمور. أي أنني سوف أقبل جدلًا بأن أي مطلب للتفسير يتضمن مقارنة "من الجانب" بين "معطى" غير مفاهيمي وجهازنا المعرفي يكون غير مشروع.

في القسم التالي، سأجادل بأنه حتى مع هذا التنازل، يظل مطلب التفسير الذي قدمته في الفصل الثاني مشروعًا. وبعد أن أجادل بأن المطلب مشروع، سأنتقل (في القسم ٦-٤-٤-) إلى النظر في ما إذا كان تقرير ماكدويل لديه الموارد اللازمة لتلبية هذا المطلب.

من المهم أن نرى أن هذه الأسئلة يمكن فصلها عن بعضها. تنبع أسباب ماكدويل لرفض الإجابة عن مطلب التفسير من طمأنينته. إذا رُفضت هذه الطمأنينة، فلا يزال بإمكاننا التساؤل عما إذا كان هناك أي فرصة لتلبية مطلب التفسير، في ضوء تقرير "الطبيعة الثانية" الذي قدمه

---

[29] McDowell, 'Non-Cognitivism andRule-Following', in his Mind, Value, and Reality, 211.

ماكدويل. سأعالج هذين السؤالين بدورهما في الأقسام التالية:



٦-٤- مطلب التفسير

٦-٤-١- رفض ماكدويل للمطلب

جادلت في الفصل الثاني بأننا بحاجة إلى التمييز بين ثلاثة مطالب يمكن تأكيدها في ما يتعلق بملكاتنا المولدة للاعتقاد. وهي:

(D1) ما مبرر إيماننا بموثوقيتها؟

(D2) ما التفسير الأفضل لنمائها؟

(D3) ما تفسير قدرتها على تتبع الحقيقة؟

يقر ماكدويل بوضوح بمشروعية المطلب (D1) والمطلب (D2). بخصوص (D1)، قد رأينا أن تقريره مشابه جدًا للتقرير الذي طورته خلال هذا الكتاب. لكن في ما يتعلق بتفسير تطور هذه القدرات، فإن ماكدويل يسمح فقط بتقرير تاريخي عن الطرق التي تشكلنا بها من خلال من حولنا كأعضاء أخلاقيين وعاقلين في ثقافة ما.

أحد الأمثلة الأكثر وضوحًا وإيجازًا لهذا التفسير تم تقديمه في مقالة سابينا لوفيبوند Sabina Lovibond عن انبثاق "الطبيعة الثانية" من سلائفها الحيوانية. (واستجابة لهذا المقال، يؤيد ماكدويل صراحةً هذا التقرير كتمثيل منصف لموقفه). تكتب لوفيبوند:

"الإنسان يظل حيوانًا.. لكن الإنسان وحده يطور إلى ما بعد مرحلة "عبودية الواجبات البيولوجية *المباشرة*"، لأنه وحده يكتسب القدرة على إجراء *تعديل نشط* مستمر لاعتقاداته ونياته لـ"التحرر من التجربة"،

عملية تعديل تُعمِل قدرات النقد الذاتي (ربما تكون p ليست حقيقة بعد كل شيء... ربما a ليست الشيء الذي يجب القيام به... إلخ)، ومن ثم، يظهر (توجهنا الحر البعيد) نحو المدخلات التي نتلقاها من حواسنا من لحظة إلى أخرى، أو نحو استجاباتنا العاطفية لهذه المدخلات.

ويمكن النظر إلى الحساسية للعلل التي يتم التعبير عنها في أعمالنا (العفوية)، أو في التصحيح النشط المستمر لتفكيرنا، على أنها توفير لمحتوى (الطبيعة الثانية) التي نكتسبها من خلال التنشئة البشرية العادية. بالنسبة إلى الشيء الإنساني المميز الذي نحصل عليه من تنشئتنا، الشيء الذي يتجاوز مجرد تعود الروتين، فهو القدرة على إيجاد طريقنا داخل (فضاء العلل) الذي شكلته الثقافة التي تلقيناها، ثم القدرة على التعامل مع الثقافة كـ(مستودع للعرف، كمخزن للحكمة المتراكمة تاريخيًا حول علة شيء ما"[٣٠].

هذا مثال جيد على تقرير يلبي (D2)، تفسير تاريخي لنماء وانتقال قدراتنا المعرفية عبر الثقافة والعرف. لكن هذا التقرير لا يفسر كيف تتبع قدراتنا الحقيقة، الذي هو أمر -كما يتفق على ذلك ماكدويل ولوفيبوند- أكثر من مجرد اتفاق مجتمعي.

كيف إذن يرد ماكدويل على (D3)؟ ألا يستطيع الرجوع بنا إلى مبررات الاعتماد على اللوجوس؟ يفسر أي تقرير مشابه لتقرير لوفيبوند

---

(30) Sabina Lovibond, 'Practical Reason and its Animal Precursors', in Jakob Lindgaard (ed.), John McDowell: Experience, Norm and Nature (Oxford: Blackwell, 2008), 115. McDowell endorses her account of his position in 'Responses', 234–8.

كيف نكتسب مجموعة قدراتنا المعرفية. وتفسر الحجج الإبستمولوجية لماكدويل لِمَ يحق لنا الوثوق بهذه القدرات. من المؤكد أن طلب ما هو أكثر من ذلك يعد انزلاقًا في البحث عن مقارنة "من الجانب" بين قدراتنا والعالم الذي تمثله لنا قدراتنا، أليس كذلك؟ سأجادل في القسم التالي أن الإجابة هي: لا.

٦-٤-٢- الرد على ماكدويل

أتفق مع ماكدويل في أنه يحق لنا، في غياب أسباب خاصة للشك، الاعتماد على عمليات ملكاتنا المولدة للاعتقاد والمنقحة له. وهكذا يمكننا أن نفترض أنه، بالإضافة إلى العديد من خصائصها المميزة، أن قدراتنا الإدراكية {a, b, c ...}، وقدراتنا على التفكير النظري {g, h, i...}، وقدراتنا على التفكير العملي {m, n, o...} *كلها* تشترك في الخاصية T (أي خاصية تتبع الحقيقة).

يفسر تقرير مثل تقرير لوفيبوند نماء وانتقال القدرات الخاصة التي يمتلكها البشر {a, b, c ...g, h, i....m, n, o....}. لكن لا يوجد شيء حتى الآن يفسر لِمَ تمتلك هذه القدرات كلها هذه الخاصية الإضافية T. في ضوء الحجج المقدمة في الفصل الثاني، يحق لنا بالتأكيد أن نسأل: لِمَ وصلنا إلى امتلاك {g, h, i...} التي لها الخاصية T، وليس مثلًا، { g', h', I'...} التي هي تمثيل مفيد انتخابيًا؟ هذا لا يمثل تشكيكًا: فالسؤال هنا ليس ما إذا كنا نمتلك القدرات ذات الخاصية T، فقد تمت الإجابة عن هذا السؤال بالطريقة التي التقينا بها مع ماكدويل في تلبية (D1). ما نريد أن نعرفه هو لِمَ تتبع هذه القدرات التي لدينا الحقيقة.

وجهة نظر ماكدويل هي أنه بمجرد تلبية (D1) و(D2)، فإن أي

مطلب تفسيري إضافي لا بد أنه يسعى إلى "مقارنة من الجانب". وقد قبلت (جدلًا) أن المقارنات "الجانبية" يجب أن تُرفَض. لذا، سأجادل الآن بأن (D3) هو سؤال متوافق في الواقع مع اشتراط ماكدويل.

يعبر ماكدويل بوضوح عن موقفه في كتاب "فتجنشتاين عن اتباع القاعدة"، ولضمان تمثيل عادل لتقريره، سأقتبس من قوله بإسهاب إلى حد ما:

"الفهم هو إدراك لأنماط تمتد إلى حالات جيدة بشكل مستقل عن موافقاتنا، كما هو مطلوب لأن تكون غير واهم (و – بشكل أساسي لمفهوم بديهي عن الموضوعية له استعمال)، لكن القيود التي تفرضها مفاهيمنا ليس لها الاستقلال الذاتي الأفلاطوني الذي يضمن لها أن تكون في صورة آلية فائقة الصلابة. كما قلنا سابقًا، ما يحجب إمكانية هذا الموقف هو المحاولة "اللاواقعية" للوصول إلى ما تحت "حجر الأساس".

يشير [كريسبين] رايت إلى ظهور اتفاق حول ما إذا كان، مثلًا، مصادفة جديدة لشيء "أصفر" لا تخضع لأي قواعد. هكذا يبدو الأمر، إذا سمحنا لأنفسنا بتصور اللغة الجماعية بوصفها تمثيلات تحت "حجر الأساس" في السلوك وما هو ظاهراتي. لكن إذا كنا نحترم توصية فتجنشتاين بعدم الحفر تحت الأرضية، فيجب أن نقول إن المجتمع "يسير في الاتجاه الصحيح أو الخطأ" حسب ما إذا كان الشيء المذكور أصفر أم لا، ولا شيء يمكن أن يجعله أو لا يجعله أصفر يعتمد على تصديقنا على الحكم بأن هذا هو ما هو عليه الأمور. في نظر فتجنشتاين، في قراءتي له، فإن ادعاء رايت أنه "بالنسبة إلى المجتمع في حد ذاته ليس

هناك أي سلطة، ومن ثم، ليس ثمة معيار للوفاء بـه" يمكن أن يكون، في أحسن الأحوال، محاول لقول شيء لا يمكن أن يقال، وإنما يظهر فقط"[31].

ليس هناك شيء في المطلب (D3) يلزم أن يتناقض مع ماكدويل، لأن المطلب التفسيري لا يأتي "من الجانب"، وإنما من داخل لغة المجتمع الموجودة. في سؤالنا عن كيفية امتلاك قدراتنا المعرفية للخاصية T، لا يلزم أن نفترض مسبقًا أي "قضبان أفلاطونية للمعنى" يتم "اتباعها".

كل ما هو مفترض هو أنه إلى بجانب البشر –أي الكيانات التي تدرك الأشياء المادية وتشكل معتقدات، وتقدر الأشياء وتسلك سلوكيات معينة– توجد أشياء مادية ومبادئ للتفكير النظري والعملي (بما في ذلك التفكير الأخلاقي).

هذه الأشياء والمبادئ "مستقلة" تحديدًا بمعنى أن *كونها على ما هي عليه، لا يتشكل من خلال التصديق الجماعي على الحكم الذي مفاده أن هذا هو ما عليه الأمور*. ولذلك فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف تكون قدرات البشر المعرفية حساسة للواقع وخصائص هذه المبادئ والأشياء؟

كما جادلت في الفصل الثاني، فإنه فقط من خلال التفسير الغائي أو شيء مشابه، يمكن تفسير ظهور الغائية -كما يفعل الانتخاب الطبيعي- مما يلبي المطلب (D3). ورأينا في القسم ٦-٢-٣- أن التقرير الأرسطي يقوم بذلك، لكنه ينجح فقط لأنه يجسد رؤية للعالم مختلفة عن رؤية العلم

---

[31] McDowell, ‘Wittgenstein on Following a Rule’, Synthese 54 (1984): 353.

الحديث. فأرسطو قادر على تفسير القدرات المتبعة للحقيقة لجميع هذه الملكات البشرية المتنوعة تحديدًا، لأنه يعتبر الطبيعة في حد ذاتها تعبّر عن غرض.

في ما يتعلق بالقدرات الإدراكية {a, b, c ...}، وقدرات التفكير النظري {g, h, i...}، فإن التفسير الذي نطلبه يمكن أن يُقدَّم دون الاستناد إلى تقرير غرضي عن الطبيعة أو الكون، من خلال التقرير شبه-الغائي الذي يقدمه الانتخاب الطبيعي. على النقيض من ذلك، فمن الواضح أن هذا التفسير غير متاح بالنسبة إلى حقيقة أن ملكاتنا الأخلاقية {m, n, o...} لها أيضا الخاصية T. لا يتضمن التفسير المتعلق بالمجموعتين الأولين من القدرات أي محاولة لتقديم مقارنة "جانبية" بين قدراتنا المعرفية و"معطى" غير تركيبي. وإنما يأتي هذا التفسير من داخل البيولوجيا التطورية.

في حالة التفكير النظري، فإن التفسير يعمل كالتالي:

(P1) حقيقة أن {g, h, i...} هي "حجر الأساس" التبريري للتفكير النظري لا تضمن في حد ذاتها أن {g, h, i...} لها الخاصية T[٣٢].

ومع ذلك:

(P2) الحيوانات التي لا تتصف قدراتها المعرفية بالخاصية T ستكون أقل قدرة على توقع العالم الطبيعي والتعامل معه، وهي مغروسة في هذا العالم.

ولذلك:

---

[٣٢] إنكار (P1) يلزمنا بلاواقعية من النوع الذي رفضه ماكدويل في مناقشته لرايت.

(P3) امتلاك قدرات معرفية تتصف بالخاصية T سوف يمنح ميزة انتخابية.

مما يفسر سبب أن:

(P4) البشر طوروا قدرات معرفية تتصف بالخاصية T.

أوضح نقاشنا في الفصل الثاني أن الانتخاب الطبيعي لا يوفر أبدًا المستوى الوحيد لتفسير الظاهرة. فعملية الطفرة الجينية عشوائية وعمياء. ومن بين مجموعة الطفرات الناتجة عن الآليات الطبيعية الأساسية يفضل الانتخاب الطبيعي الطفرات التي تزيد من بقاء النوع وتكاثره إلى الحد الأقصى.

كما يوضح التفسير (P1) إلى (P4)، يفسر الانتخاب الطبيعي سبب تطوير البشر لقدرتهم على الأنواع الأساسية من التفكير النظري. كما رأينا في القسم 2.4، يمكن سرد قضية موازية لتطور أجهزتنا الإدراكية، ولم تتبع الواقع المستقل الذي هو العالم المادي. عندما استند وليام بيلي بمصمم إلهي لشرح تطور العين، وعندما قدم دان-إريك نيلسون وسوزان بيلجر تقريرًا تطوريًا، فكانوا جميعًا يستجيبون لمطلب تفسيري مشروع لموثوقية القدرات الإدراكية البشرية[٣٣].

إن عمل نيلسون وبيلجر يلبي بوضوح (D3). والمسألة التي كانا يعالجانها ليست كيف نبرر الإيمان بقدراتنا الإدراكية (كما يتطلب D1)،

---

[33] Dan-Erik Nilsson and Susanne Pelger, 'A Pessimistic Estimate of the Time Required for an Eye to Evolve', Proceedings of the Royal Society of London, Biological Sciences 256 (1994).

ولا ببساطة كيف نقدم تاريخًا طبيعيًا للمراحل المعينة لتطور الإنسان العاقل (الذي يلبي المطلب D3). يلبي التقرير التطوري، مثل تقرير بيلي، (D3)، في تفسيره لامتلاك القدرات الإدراكية البشرية للخاصية T. من ناحية أخرى، ما هو محير بعمق، أن نتاج مجموعة من الطفرات العشوائية يصبح مفهومًا كنتاج لتاريخ تطوري أكبر، تكون فيه القدرة على تتبع الحقيقة ذات ميزة انتخابية.

في هذه الحجة، كنت أفترض أن وجود إجابة عن (D3) في ما يتعلق بقدرتنا على اكتشاف الأشياء المادية ومبادئ التفكير النظري يوفر لنا سببًا *بديهيًا* للرغبة في أن يجاب عن (D3) في الحالة الأخلاقية. هل يمكن لماكدويل أن يرفض هذا القياس؟ لماذا يجب أن يكون هناك نموذج "ذو مقاس واحد يناسب الجميع" لتفسير قدراتنا المعرفية؟ ماذا لو كان ماكدويل يرد على النحو التالي: "إذا كان العلم بشكل عام، والنظرية التطورية بشكل خاص، لا يمكنه تفسير قدرتنا على اكتشاف المبادئ الأخلاقية، فما أسوأ تظاهره بأنه يفسر كل شيء"[٣٤].

٦-٤-٣- متى يجب أن يتوقف التفسير؟

مسألة أين يجب أن نتوقف تحديدًا عن طلب التفسيرات، وقبول أننا وصلنا إلى "حجر الأساس" مسألة صعبة. لكن الدافع للسعي إلى تفسيرات أمر أساسي تمامًا للفكر البشري، ويبدو من الصواب أن نقول - كما قلنا في الفصل الأول- إن الاستدلال على التفسير الأفضل ممارسة لا يمكن الاستغناء عنها. أريد الآن أن أقدم حجة أخرى مفادها أن الاستدلال

---

[٣٤] شدد ستيفن مولهال Stephen Mulhall وفيليب كرينكس Philip Krinks على هذا الاعتراض ضد النسخ السابقة في هذا الفصل.

على التفسير الأفضل يجب أن يكون أحد مبادئه فكرة أن هناك عبئًا على أي شخص يرفض أن يقدم تفسيرًا معينًا لتبرير هذا الرفض. ما لم تكن مبادئ التفكير العملي أقل موضوعية بطريقة ما من مبادئ التفكير النظري (وهو شيء ينكره ماكدويل بقوة)، فإن أمامنا سؤال:

لماذا يجب أن نعتبر اكتسابنا للقدرات المتبعة للحقيقة المتعلقة بالتفكير العملي على أنها معطيات خام (أي مفسَّرة، لا تتطلب تفسيرًا إضافيًا) عندما يكون امتلاكنا للقدرات المتبعة الحقيقة المتعلقة بالتفكير النظري ليست كذلك؟

من الواضح أن الاستدلال على أفضل تفسير لا يمكن أن يتطلب أن تصبح كل التفسيرات المقدمة مباشرة أشياء يجب تفسيرها بتفسير إضافي. فسلسلة التفسير يجب أن تتوقف عند موضع ما. ومع ذلك، يبدو من المبادئ المعقولة أن كل ظاهرة/*ما* أن تتطلب تفسيرًا/و تقريرًا لكون البحث عن مستوى إضافي من التفسير أمرًا خاطئًا. فعند أي نقطة، يكون الرد الجاف "حسنًا، لماذا لا يكون من الخطأ البحث عن مستوى آخر من التفسير؟" إجابة كافية. عندما نرفض التفسير الإضافي، ونؤكد "أننا وصلنا إلى حجر الأساس"، فنحن بحاجة إلى أن نكون قادرين على تقديم تبرير لهذا الادعاء. أي، نحن بحاجة إلى إظهار لِمَ يكون طلب مستوى إضافي من التفسير مضللًا.

إن هذا ليس مطلبًا شاقًا بشكل كبير. إذا كان ماكدويل يرفض (D3) في الحالة الأخلاقية، فهو يحتاج ببساطة إلى حجة معقولة لادعاء أننا "وصلنا هنا إلى حجر الأساس، ولا يوجد تفسير إضافي مناسب". لكن هذه الحجة بالضبط هي ما يفتقر إليه. فالحجة الوحيدة التي كانت لديه

لاعتقاد أن (D3) غير مناسب، كانت ادعاءه العام بأن هذا من غير المشروع طلب مقارنة "جانبية" بين العقل والعالم.

وأنا بالفعل تعاملت مع هذه الحجة أعلاه، مبينًا أن ماكدويل على خطأ في اعتقاد أن (D3) غير متوافق مع قبول هجومه على "أسطورة المعطى".

وبشكل أكثر حسمًا، لقد أظهرت أن (D3) يمكن تلبيته في ما يتعلق بالتفكير النظري. والادعاء بأن مطلبنا التفسيري للخصائص المتبعة للحقيقة لقدراتنا على توليد الاعتقاد وتقييمه غير مشروع –الذي يسعى إلى مقارنة "جانبية" مستحيلة– يدحضه بكل تأكيد حقيقة أن المطلب يمكن تلبيته في حالات أخرى، وهي الحالات الخاصة بالإدراك المادي والتفكير النظري.

إذا كان ماكدويل يقر بذلك، هل يستطيع أن يفترض عدم إمكان القياس بين قدراتنا على التفكير النظري الدقيق والتفكير العملي الدقيق؟ في الحالتين، الإبستمولوجيا نفسها، وهي إبستمولوجيا التوازن التأملي وليس الإبستمولوجيا التأسيسية (وقد جادلت بذلك في القسم ١-٣-٢-). مثلما نعرف فقط ما هو معقول عمليا من منظور الفضيلة، فإن معرفتنا بما هو معقول من الناحية النظرية تأتي من منظور يقع داخل الممارسة نفسها. في الواقع، يعتمد ماكدويل على هذه النقطة بالذات في حجته المضادة للاواقعيين الأخلاقيين:

"إن عقلانية الفضيلة... لا يمكن إثباتها من منظور خارجي. لكن لنفترض أنه يجب إثباتها من هذا المنظور الخارجي، فإن هذا لا يمثل إلا نسخة من التحيز [للتأسيسية]. إنه مجرد وهم أن نعتقد أن نموذجنا

العقلي، والحجاج الاستدلالي، يتمتعا بعقلانية يمكن إدراكها من منظور لا يقع بالضرورة في الممارسة نفسها"[٣٥].

من الصعب جدًا رؤية أي أساس للقول بأن (D3) غير ضرورية بشكل فريد في حالة المعرفة الأخلاقية ما لم يعتقد المرء أن "الموضوعية" في الحالة الأخلاقية بمثابة شيء ما أقل من موضوعية التفكير النظري.

٦-٤-٤- عجز تقرير ماكدويل عن تلبية المطلب

لقد أوضحت الآن أن سبب اعتباري (D3) مطلبًا عادلًا في ما يتعلق بقدرتنا على المعرفة الأخلاقية، في ضوء تصور ماكدويل للأخلاق وموضوعيتها. وبما أن ماكدويل يتفق مع تأكيدي (في الفصل الثاني) على أن "ما هو جيد وصحيح أخلاقيًا" لا يطابق "ما يفضي إلى بقاء النوع وتكاثره"، فإن الانتخاب الطبيعي لا يمكن أن يمدنا بإجابة مناسبة للسؤال.

رأينا في القسم ٦-٤-١- أن ماكدويل يسعى إلى تفسير وجود القدرات المعرفية البشرية في ما يتعلق بالتفكير الأخلاقي التي تمتلك الخاصية T من خلال الاستناد إلى التربية الأخلاقية. وزعمه أنه فقط من منظور ناتج عن هذه التربية سنكون قادرين على تمييز متطلبات الفضيلة، ومن ثم، معرفة أين نبتعد عن ضرورة البقاء والتكاثر البيولوجية. هذا يجيب عن (D2) لكنه يتهرب من السؤال السابق، وهو ضروري لمعالجة (D3)، المتعلق بكيفية تمكن الكائنات البشرية أولًا من تمييز القيم الأخلاقية عبر عمليات تربوية تفكرية ومعلومات تسعى الآن إلى المرور عبر الأجيال.

---

[35] McDowell, 'Virtue and Reason', in his Mind, Value, and Reality, 71.

لا يستطيع ماكدويل أن يجيب بأن حساسيتنا الأخلاقية هي ببساطة امتداد لقدرتنا على اتباع مبادئ التفكير غير الأخلاقية. لأنه -كما رأينا- يعتقد أن المبادئ الأخلاقية لا يمكن أن يصل إليها شخص لديه إدراك تام للتفكير النظري، لكنه سيكوباتي. رغم أن بإمكاننا أن نقول عن فاعلين معينين إن حساسيتهم الأخلاقية تُفسَّر بتربية جيدة، إلا أن هذه التفسيرات تلبي فقط (D2) وليس (D3).

إلى أين يقودنا ذلك؟ زعمي هو أن موقف ماكدويل يفشل في حل المعضلة المركزية المحددة في هذا الكتاب. فإما أن موقفه يولد نفس "الفجوة التفسيرية" مثل المذهب الموضوعي الكامل بالطرق الموضحة أعلاه، وإما يجب أن يخفف من معنى "موضوعية" الحقيقة الأخلاقية لدرجة أن كلمة "اكتشاف" لا تعد تصويرًا مناسبًا لما تقوم به قدراتنا المعرفية في التفكير الأخلاقي.

بالطبع، يمكن لماكدويل وللذين يشاركونه في مقاربته رفض هذا النوع من الموضوعية الذي تعبر عنه العبارات الأخلاقية في نظري. ألا يمكن أن يكون هناك موقف وسيط في ما يتعلق بموضوعية الحقيقة الأخلاقية يتجنب الاعتراضات التي قدمتها ضد بلاكبيرن وجبيارد وسكانلون سابقًا، وكورسجارد في الفصل الثالث والرابع و"الفجوة التفسيرية" المحددة في هذا الفصل؟

تم تطوير هذا الموقف، بخطوط مقاربة لخطوط ماكدويل، في عمل ديفيد ويجينز[٣٦]. في القسم الأخير من هذا الفصل، سأبحث في ما إذا

---

(36) David Wiggins, 'Categorical Requirements: Kant and Hume on the Idea of Duty', in R. Hursthourse, G. Lawrence, and W.

كان عمله يطور تقرير ماكدويل بطريقة تمكن ماكدويل من تجنب معضلتي.

٦-٥- ويجينز: ذاتية حساسة A Sensible Subjectivism؟

في ظاهر الأمر، يبدو أن تقرير ديفيد ويجينز عن الإلزام الأخلاقي يلبي متطلبات الموضوعية الموضحة في الفصل الأول. فهو يكتب أن الأخلاق تقدم لنا:

"مطلبا ينطبق بغض النظر عن الهوى..ما هو مناسب لنعتقده هو أن هذه المتطلبات القاطعة تنطبق عليك... حتى لو تجاهلتها وحاولت نبذ أي اهتمام بها"[٣٧].

السبب في أن موقف ويجينز يثير هذا الاهتمام في هذه المرحلة في النقاش هو أنه يسعى إلى التوفيق بين الادعاءات غير المتوافقة -على ما يظهر- التي قدمها ماكدويل. أي أنه يريد أيضًا الجمع بين الالتزام بنوع ما من الموضوعية في الأخلاق وأنطولوجيا لا تولد فجوة تفسيرية. ويختلف عن ماكدويل في استعداده لتقديم تقرير أكمل ممكن تحقيقه عن الطبيعة المميزة للأحكام الأخلاقية "الحقيقية".

ليس من الواضح بالنسبة إليَّ ما إذا كان تقرير ويجينز أقل موضوعية من تقرير ماكدويل، أو ما إذا كان ويجينز أكثر استعدادًا ببساطة للتعبير

Quinn (eds), Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory (Oxford: Clarendon Press, 1996); and 'A Sensible Subjectivism?', 'Truth, Invention and the Meaning of Life,' 'Truth as Predicated of Moral Judgments' his and 'Postscript III', in Needs, Values, Truth (Oxford: Blackwell, 1987).

[37] Wiggins, 'Categorical Requirements', 298.

عن هذه المسائل. وفي كلتا الحالتين، فإن موقفه مهم، لأنه يقدم لشخص مقتنع بالإبستمولوجيا الأخلاقية لماكدويل وهجومه على اللاواقعية دفاعًا ممكنًا ضد مطلب التفسير الذي أشدد عليه.

ومع ذلك، سأجادل بأن تكلفة الهروب من الفجوة التفسيرية مرة أخرى هو العجز عن حماية التزاماتنا الأخلاقية الأساسية.

٦-٥-١- الأخلاق كشيء منبثق

في المقطع المقتبس للتو، يبحث ويجينز ما إذا كان من الممكن التوفيق بين تقرير هيومي عن الحساسيات الأخلاقية ومفهوم شبه كانطي عن الطبيعة المطلقة للواجبات الأخلاقية. في ضوء حجج الفصول السابقة، هذه نقطة انطلاق مبشرة، لأننا رأينا (في القسم ٤-٥-٢-) أن أي نظرية ميتا-أخلاقية مرضية تحتاج إلى تخصيص مكان للحساسية في إبستمولوجيتها وإلى حماية شعورنا الماقبل-فلسفي بمطلقية وجوب الحقائق الأخلاقية علينا.

من الأهمية بمكان بالنسبة إلى نقاشنا، أن الصورة التي يرسمها ويجينز هي صورة تنبثق فيها الأخلاق من ممارسات المجتمع:

جينيا وسببيا، لا يزال المعيار الذي يخبرنا عن تقييماتنا للشخصيات ويحافظ على فهمنا للتمييز بين الرذيلة والفضيلة هو تحسين للخير الطبيعي. لكن من المهم للغاية تجاوز ذلك الذي يصل إليه الشعور الأصلي(٣٨).

ما الادعاء الذي تفرضه علينا هذه المعايير والأخلاق؟ كيف لحقيقة أن

---

[38] Wiggins, 'Categorical Requirements', 303–4.

القسوة، مثلًا، المدانة بهذه المعايير تولد متطلبات مطلقة علينا، بصرف النظر عن مشاعرنا؟ يشير ويجينز، مثل بلاكبيرن، إلى حقيقة أن نشأة مجموعة من المعايير تكمن في المشاعر الإنسانية لا توقف المعايير المطلقة على أي إنسان بصرف النظر عن شعوره. ويدعونا إلى تصور فاعل، جون مثلا، لا يبالي بالتزام بأن يكون لطيفًا مع ابنه، ويقدم له حجرًا إن طلب منه خبزًا. كيف يمكن، على هذا التقرير، أن تولد الحقيقة المجردة القائلة بأن المعيار العام يدين القسوة واجب اللطف على جون؟

لِمَ لا؟ فالمعيار في النهاية هو معيارنا. هل يريد جون الهرب من معيارنا؟ أليس هذا المعيار هو الذي يحدث معظم التمييزات الأخلاقية التي يريدها جون...؟ إذا كان حقًا يريد الهروب من أحكام هذا المعيار، فلا بد أن يواصل نتيجة ذلك. هل يريد جون أن يقول بأنهم لا يهتم بما يمليه هذا المعيار؟ إذا كان هو كل ما يقوله، فلماذا يجب أن تعتبر الفلسفة الأخلاقية هذا مشكلة؟ إنه لا يهتم -وكما سنرى- لا يمكن حتى للمذهب الكانطي أن يفعل أي شيء حيال ذلك)...أم هل يريد جون اقتراح معيار بديل مفاده عدم اللين مع الأطفال؟ إذا كان الأمر كذلك، فلندعه يقترحه[٣٩].

للأسباب التي قدمتها، أعتقد أن ويجينز محق في تحذيرنا من أن نتوقع من الفلسفة أن تحرّك الفاعلين الذين لا يبالون ببساطة بالمبادئ الأخلاقية. إن الغرض من مناقشة المعيار المتجاوز هو تحديد ما هي علل الفعل، وليس ضمان أن يشعر الشخص السيكوباتي بأنه مجبر على التصرف

[39] Wiggins, 'Categorical Requirements', 307.

بناء على هذه العلل. ومن ثم، فإن التهديد الكبير لتقريره لا يأتي من الفاعل الذي يتجاهل العلل المعيارية للفعل، وإنما من الفيلسوف الذي يستفسر عن ماهية هذه العلل بالضبط.

٦-٥-٢- ادعاء الأخلاق

يصف ويجينز العلل التي تفرض على جون أن يعطي ابنه خبزًا على النحو التالي: "حتى في الحالات التي لا يهتم [جون] فيها، أو يقول إنه لا يهتم، فإن السمات الفعلية للموقف التي تجعل أفعاله عرضة للنقد هي السمات التي تتشابك مع التوجهات (مهما كانت مضطربة) التي تجعله عضوًا في وجهة النظر الذي يجب أن تكون مشتركة بينه وبين الآخرين".

إذا لم يكن جون إنسانًا محترمًا، فقد تفتقر وجهات نظرنا إلى القواسم المشتركة الكافية لمواصلة الحوار. الطريقة الطبيعية لقبول هذا هي بالتأكيد أن نقول إنه إذا كان يفتقر إلى الإحساسات المناسبة، فهناك واجب حقيقي عليه لا يمكن له رؤيته. (في هذه الحالة، نعود إلى السيكوباتي، الذي ناقشناه أعلاه). ومع ذلك، إذا كانت العواطف لها دور تأسيسي في الأخلاق، وهو ما يسعى إليه ويجينز، فإن المشكلات التي تظهر لا تتمثل فقط على المستوى الحجاجي، وإنما أيضًا على المستوى الأنطولوجي. فما الذي يفشل جون في رؤيته، بخلاف الإجماع (المثالي) للمجتمع المضاد له؟ بالتأكيد قوة هذا/ الاعتبار تعطيه فقط علة معيارية إذا كان هناك شيء مستقل متعلق بأي إجماع مجتمعي هو الإجماع الصحيح.

سيرغب الموضوعي الصريح في القول إن جون ملزم عِلّيا reason-bound بأن يتصرف بلطف. ويتساءل ويجينز عن سبب

"شعورنا *بالإلزام*. لكن لماذا هو *ملزم عليا*؟ لماذا لا نقول إننا نشعر بإلزام بطبيعتنا الأخلاقية، بمعنى أننا ملتزمون بهذه العواطف الأخلاقية التي بدونها... ينبغي ألا نتعرف على أنفسنا"(٤٠).

هذا الرد يثير عددًا من القضايا. أحد الأشياء التي قد يقاومها ويجينز هي فكرة الوعي الذاتي المفرط بالعلل الأخلاقية. والمثال الكلاسيكي على ذلك قد قدمه برنارد وليامز، عندما يدعونا إلى النظر في حالة رجل يرى شخصين يغرقان، أحدهما زوجته والآخر شخص غريب. يجادل وليامز بأنه إذا كان الرجل، في تقريره ما يجب فعله، يبرر تحيزه بالاستناد إلى مبدأ أخلاقي أعلى مرتبة (وليس بأن يقول ببساطة "لأنها زوجتي") فإنه "قد فكر كثيرًا جدًا"(٤١). يقدم رايموند جايتا حالة موازية عندما يدعي أن خطأ التعذيب يكمن في القسوة والهجمية، وأن الفلاسفة الذين يعتبرون أن الخطأ يكمن في "انتهاك نظام عقلاني موضوعي"، على مستوى عميق، قد أبعدوا النجعة(٤٢).

من المغري استخدام مثل هذه الحجج لوضع تعارض بين ادعاء أن "عواطفنا الأخلاقية" لها تأثير علينا والمفهوم ("الكانطي") القائل بأننا "ملتزمون علّيا" بإنقاذ زوجاتنا، والامتناع عن التعذيب وما إلى ذلك. لكنني أريد أن أقترح أن هذا التعارض هنا بين "العواطف الأخلاقية" أو"الطبيعة الأخلاقية" و"العلة" يعتمد على غموض مفهوم "العلة".

---

(40) Wiggins, 'Categorical Requirements', 310.

(41) Bernard Williams, 'Persons, Character and Morality', in his Moral Luck (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 18.

(42) 'Raymond Gaita on Torture', webcast at : http://philosophybites.com/applied_ethics/ page/2

فكما رأينا في القسم ٤-٥-٢-، من بين معاني كلمة "العلة" هناك:

العلة ١: بمعنى أساس لاعتقاد أو فعل ما ناتج عن تفكير، بشكل مستقل عن أي انخراط عاطفي.

العلة ٢: بمعنى أساس حقيقي لاعتقاد أو فعل ما.

وهكذا، يمكن للمرء أن يعارض الاعتماد المفرط على العلة ١ في تمييز الحقيقة الأخلاقية، ومع ذلك، يكون موضوعيًا تمامًا في التفكير في أن عواطف المرء تقدم أفضل الأساليب للوصول إلى العلة ٢ للاعتقاد الأخلاقي.

حتى لو اتفقنا مع ويجينز وجايتا (ضد الصرامة الأخلاقية لدى كانط) في أن الفاعل الحساس أخلاقيًا يستجيب لحاجة زجته إلى محبته لها، وينفر من العنف وألم التعذيب، وأن من الأفضل أن يتصرف بناء على هذه العواطف أكثر من مجرد احترام القانون الأخلاقي، فإننا نعتقد أن في هذه الاستجابة لعواطفه يكون الفاعل مؤيدًا لادعائهم الضمني بالصحة. ويظهر أن الفاعل "ملتزم" بشيء يتجاوز مجرد العاطفة من خلال حقيقة أن عواطفه معرضة للتعديل التأملي. تمثل عواطفنا الأخلاقية نفسها على أنها تكشف لنا علل ٢ للفعل. وتحتوي على ادعاء ضمني بأن هذا النوع مبرر، ومن ثم، قابل للمسائل من معيار للصحة متجاوز هذه العواطف. قد يرى الفاعل أن بعض أنواع التحيز لزوجته غير مناسب، أو أنه في ظل ظروف معينة يحتاج إلى التغلب على مقاومة التسبب في ألم لشخص آخر. وتوفر وجهات النظر المتغيرة بشأن التمييز العنصري والعبودية الأمثلة الأكثر جوهرية على الطرق التي قد نراجع بها وجهات نظرنا بمرور الزمن. والطريقة الوحيدة لجعل هذا معقولًا هي التعديل التأملي،

كما يقر ويجينز نفسه، الذي يتضمن رؤية عواطفنا الأخلاقية على أنها تهدف إلى نوع ما من الحقيقة. إن قناعاتنا الأخلاقية:

"تطمح إلى أن تكون صحيحة (وفقًا لتفسير السياق) مع جعلها قابلة للمساءلة في أي حالة. على هذه الشروط، نصبح منفتحين لمزيد من التأمل في أن الأنظمة الأخلاقية، بطبيعتها، تتمتع بصلاحيات التجديد *داخلها*، وهذا الإصلاح والتجديد يدعو دائمًا إلى جهود الأخلاقيين والساخرين وأصحاب التفكير التشبيهي الذين يسعون جاهدين لجعل الممارسين لهذه الأخلاق يواصلون التزاماتهم الأخلاقية. وإيمان الشخص الموضوعي هو: عندما يحاول الممارسون المواصلة... ففي هذه العملية يمكن أن يقل الخلاف والصراع"[٤٣].

بالعودة إلى المثال الفكري لويجينز، من الصعب أن نرى كيف يمكن إقامة تعارض بين، من ناحية، الاستناد إلى "الطبيعة الأخلاقية" لجون، و"العواطف الأخلاقية"، ومن ناحية أخرى، فكرة أنه "ملتزم عليا" بأن يعطي ابنه الخبر بدلًا من الحجر. ما مقصود بقولنا إنه "ملتزم عليا" ليس أن من الواجب أن يكون دافعه هو احترام القانون الأخلاقي، ولا أنه يمكن أن يُجبر على التصرف الصحيح من خلال قياس منطقي صريح. وإنما معنى ذلك هو أن العواطف التي تحركه مناسبة وصحيحة. إنها تكشف العلل الحقيقية للفعل، وإذا لم تكن كذلك، فلن يكون ملتزمًا بها.

٦-٥-٣- الموضوعية والصحة في الأخلاق

يرحب ويجينز بالحديث عن "الموضوعية" و"الصحة" في الأخلاق،

---

(43) Wiggins, Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality (Harmondsworth: Penguin, 2006), 353.

لكن عندما يقوم بذلك، يكون تركيزه الأساسي على الاتفاق بين الفاعلين. فهو يقول إن الصحة، كمحمول للأحكام الأخلاقية:

"خاصية موضوعية لمجموعة فرعية خاصة من العبارات التي تقال، وتبقى حية، في عمليات معينة من التفكير والتحدث التي تصمد أمام النقد – النقد البشري الذي لا يأتي من جنس من المخلوقات تختلف جدًا نظرته للعالم عنا، فحتى لو كان كل جنس أصبح مقتنعًا بأن الآخر لديه لغة، فلن يكون هناك أي إمكانية واضحة لفهم صحيح متبادل"(٤٤).

إن هذا يكشف أن ويجينز يعتبر شمولية الحقيقة الأخلاقية القضية الرئيسة بينه وبين "الواقعي الأخلاقي الصريح"(٤٥). يقترح ويجينز أنه إذا واجه الفاعل معضلة ما وكان هناك أكثر من "فكرة" ممكنة، فإن هذا يمثل مشكلة للواقعي الأخلاقي.

ليس من الواضح لماذا يجب أن يكون الأمر كذلك: فيمكن للمرء بالتأكيد أن يكون "واقعيًا، أخلاقيًا، صريحًا" ويعتقد أن القيم الأخلاقية المتنافسة تقود إلى خيارات مفجعة، حيث يواجه الفاعلين ادعاءات لا يمكن التوفيق بينها، مثلًا ادعاءات تتعلق بالوفاء والتعاطف، ويكون للفاعلين بعض الأسباب للندم على الخيار الذي يتخذونه أيًا كان. وفي بعض هذه الحالات، قد يكون صحيحًا أن أحد الخيارات أفضل من الآخر. وفي حالات أخرى، قد تكون الاعتبارات التي يقولها كل طرف لها نفس الأهمية موضوعيًا. ومن ثم، فـ"العالَم" يمكن أن يُختبر

---

(44) 'Postscript III', in Needs, Values, Truth, 349.

(45) 'Truth as Predicated of Moral Judgments',in his Needs, Values, Truth, 163f.

experienced كـ "فراغ"، من حيث أنه لن يكون هناك شيء آخر يمكن أن يقال في هذا الأمر، ومع ذلك، فقد يكون اختيار لحظة عظيمة لازمًا.

محل الخلاف بين "الواقعي الصريح" وويجينز يكمن في اعتقاد أن امتلاك "علامات" معينة مثل تلك المذكورة في عمل ويجينز "الصحة كمحمول للأحكام الأخلاقية Truth as Predicated of Moral Judgments" يمكن أن تجسد قلب الحقيقة. فعلامات الحقيقة -كما يرغب الواقعي الصريح في أن يقول- هي علامات على أن أحكامنا تتوافق مع واقع مستقل عنها. ولا يمكن أن تكون مكوّنة لماهية الحقيقة. تتضح مشكلة ويجينز تمامًا في الحالات المغايرة للواقع. يبدو أن ويجينز يؤيد ادعاء هيوم الذي يقول إنه "إذا كانت الطبيعة البشرية مختلفة، فما نعنيه فعليًا بالأخلاق –أي الأخلاق– ربما يكون في العديد من النقاط غير مفهوم بشكل كامل لأي شخص"(٤٦). يمكن قراءة هذا الادعاء على نحو يجعله لا اعتراض عليه، لأن في هذا الاحتمال سيكون هناك مجالًا للواقع سوف لا يدركه الفاعلون (لكن ليس الآن). حيث يمكننا تخيل شكل من أشكال الحياة، مماثل في كثير من النواحي الأخرى لشكل حياتنا، لكنه ينظر إلى الألم غير المبرر للكائنات الأضعف، بشكل عام، على أنه مسلٍ. تلك المخلوقات صاحبة هذا الشكل الحياتي سيغيب عنهم جزء مهم من المشهد الأخلاقي. ومع ذلك، يبدو أن ما يعنيه ويجينز بهذا الادعاء الهيومي هو شيء ما أكثر إثارة للخلاف.

السؤال الحاسم هو ما إذا كان ويجينز عندما يكتب عن رؤية الأخلاق

---

(46) Wiggins, 'Categorical Requirements', 308.

بوصفها "ابتكارًا جديدًا"، أنه يعني ببساطة أن حضارتنا ابتكار جديد، تنشأ كجزء من استجابتنا للخير في العالم، أو ما إذا كان هو في النهاية يرى الخير على أنه نتاج لـ"طلائنا وتلويننا" لعالم خالٍ من القيمة سابقًا[٤٧]. إذا كان الخير "طلاءً وتلوينًا"، فلن يمكننا الفرار من الأسئلة التي أكدتها ضد بلاكبيرن وجيبارد وكورسجارد.

أولًا: يبدو أن التقرير يربط "الحقيقة" بعواطفنا العرضية بطريقة غير مناسبة (هذا هو الاعتراض الذي أثرته على بلاكبيرن وجيبارد في الفصل الثالث). في عمله "ذاتية حساسية A Sensible Subjectivism?" ينظر ويجينز في هذا الاعتراض ويقول:

"من الصحيح تمامًا أنه إذا كان مؤيد المذهب الذاتي يقول إن "x جيد" أن يعاد صياغة قوله بما يشبه "x يثير عاطفة مناسبة [معينة] من الاستحسان"، وإذا كان يقول بذلك فإن هذه الصياغة المعادة يمكن أن تستبدل بـ"جيد" دون تغير في المعنى (أو دون تغير في المعنى تقريبًا). لكن لا يحتاج مؤيد المذهب الذاتي إلى أن يقول ذلك. فادعاؤه المميز هو أن x جيد، إذا كان x نوعًا من الأشياء يثير عاطفة استحسان معينة *بالنظر إلى نطاق الميول التي نستجيب بها فعليًا بهذه الطريقة أو ذاك* أو بالتعميم إلى حد ما... إن ادعاءه هو أنه، بالنسبة إلى كل محمول قيمي φ (أو لمجموعة كبيرة منه) هناك توجه أو استجابة من الفاعلين *تنتمي إلى نطاق الميول التي لدينا بالفعل*، بحيث يكون للموضوع الخاصية، إذا كان يناسب هذا الموضوع بفضل خصائصه أن يكبت هذا التوجه أو هذه

---

(47) David Hume, An Enquiry Concerning the Principles of Morals (Oxford: Oxford University Press, 1998), 163.

الاستجابة وأن يكبت هذا التوجه، *لأنه تحديدًا* لديه تلك الخصائص"[٤٨].

مهما كانت الفائدة الأخرى التي تتمتع بها هذه الصياغة، فإنها لا تساعد ذاتية ويجينز من تجنب الاعتراضات التي وُجهت ضد بلاكبيرن وجيبارد. يكتب ويجينز كما لو أن "ميولنا" ثابتة، لكن جزء أساسي من التفكير النظري يتضمن بحث المواضع التي أخطأنا فيها. نحن نستخدم مجموعة متنوعة من التقنيات مثل الحجة الاستنباطية والاستدلال على التفسير الأفضل، و"النظرية النقدية" (التي قصدنا بها عملية تحديد وتصحيح التحيزات الأيديولوجية التي نوقشت في القسم 1.4.6)، بجانب الأنشطة القائمة على استدلال أقل لـ"الأخلاقيين والساخرين وأصحاب التفكير التشبيهي" (راجع تصريحات ويجينز السابقة)، لإعادة تقييم هذه الميول وبحث ما إذا كانت "مناسبة" حقًا.

يسعى تقرير ويجينز إلى الجمع بين أفكار الموضوعية والذاتية، ويجب أن يكون واضحًا أنني متعاطف مع هذا كمشروع إبستمولوجي. لكن لا يتضح لي أبدًا كيف ساعد هذا ويجينز في الخروج من المشكلات الأنطولوجية والتفسيرية التي شددت عليها ضد النظريات الأخلاقية العلمانية. يتحدث ويجينز عن مجموعات زوجية من "الميل، الاستجابة"، بعضها (مثل الكوميديا والمذاق السيئ) يبدو ذاتيًا تمامًا، وبعضها يوصف بالمحمول "حقيقي". لكن -في ما يتعلق بالمحمولات الأخلاقية- يبدو أنه في كل مرحلة في هذه المجموعة، سنطبق اعتراضًا أو آخر من الاعتراضات التي كنت أشدد عليها. *فإما* أن تكون الخاصية متجذرة في استجابتنا الذاتية، بحيث عندما نراجع "ميولنا" فإن ما نعتبره بشكل

[48] Wiggins, ‘A Sensible Subjectivism?’, 206.

جماعي على أنه مناسب أيًا كان يتبين أنه بالفعل مناسب (وتنهار الموضوعية إلى بين-ذاتية، ويؤدي ذلك إلى نفس المشكلات التي نبهت عليها ضد شبه الواقعية الأخلاقية في الفصل الثالث)، *أو* يكون "تناسب" استجاباتنا شيء ما يمكن أن يختلف عن الإجماع المجتمعي، وهنا تظهر "الفجوة التفسيرية".

ثانيًا: ليس من الواضح أن عواطفنا الأخلاقية يمكن أن تمدنا بالدافع المناسب للفعل، إذا تم اعتبارها "ابتكارًا جديدًا" وليس استجابة لشيء ما مطلق (هذه هي المسألة التي طرحتها في المقدمة وشددت عليها ضد كورسجارد وسكانلون المبكر في الفصل الرابع). تخبرنا كورسجارد أننا إذا انتهكنا مسلماتنا التي نملكها ذاتيًا، فلن نعد قادرين على التفكير في أنفسنا في ضوء الوصف الذي نقيم به أنفسنا، ونرى حياتنا تستحق العيش، وأفعالنا تستحق أن تُتخذ. عندما نبحث سبب وجوب تقديم جون لابنه خبز، يقول ويجينز إن عواطفنا الأخلاقية تتطلب هذا، ودون هذا "يجب ألا نتعرف على أنفسنا".

إن "حجر الأساس" الذي يقدمه الفيلسوفان للفعل الأخلاقي يبدو غريبًا، وغير مرضٍ، ولا دليل عليه. فهو لا يصور الأمور على النحو الصحيح. فسبب كوننا لا يمكننا أن نتعايش مع أنفسنا، أو أن نعتبر الحياة تستحق العيش، إذا ناقضنا عواطفنا الأخلاقية، هو أننا نعتبر هذه العواطف ادعاءات عن شيء ما مطلق واجب علينا. فعواطفنا الأخلاقية لا تمثل نفسها على أنها تتحدث إلينا عن حقيقة تتكون من هذه العواطف.

وإنما لديها القوة التي لديها لأنها تحديدًا تقدم نفسها على أنها تمثيلات للطرق التي تكون بها الأشياء. إذا كانت "الصحة" محمول يمكن

"تحقيقه" بـ"ابتكار جديد"، أي الأخلاق، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن للأخلاق أن تكون "ادعاءً عن شيء مطلق لازم علينا".

٦-٦- نتائج

واجهت التقارير العلمانية الواردة في الجزء الثاني تحديًا مشتركًا: هل يمكن لأي منها أن يختار بين الشرّين: الموضوعية غير الكافية (أي موقف تكون فيه الحقيقة الأخلاقية متغيرة بتغير الاستجابات الذاتية) والفجوة التفسيرية (أي موقف يكون فيه من المستحيل أن نرى كيف اكتسب البشر قدرات مولدة ومنقحة للاعتقاد متبعة للحقيقة؟).

بدأ الفصل الثاني بالمواقف الأقل عتادًا لتجنب هذا الخطر المزودج، إما لرفضها (مثل بلاكبيرن وجيبارد وكورسجارد) الموضوعية الأخلاقية وإما (مثل سكانلون المتأخر) لاهتمامها غير الكافي بتفسير كيف يمكن للقدرات البشرية أن تتبع الحقيقة. الموقف الذي نظرنا فيه في هذا الفصل، الذي بنى فيه جون ماكدويل تقريره عن "الطبيعة الثانية" على الطبيعانية الأكثر تقيدًا لفيليبا فوت، يقدم لنا المحاولة العلمانية الأكثر إقناعًا للمرور بأمان من بين هذين الاعتراضين.

يجب أن يكون من الواضح -بخاصة من الحجج المقدمة في الفصل الأول- كيف يدين موقفي كثيرًا إلى الموقف الذي يطوره ماكدويل، ولدفاع ديفيد ويجينز عن مزيج من الذاتية والموضوعية في الميتا-أخلاق. آمل أن يكون من الواضح أيضًا لماذا أجد تقرير ماكدويل عن "الطبيعة الثانية" مُشكَل. هذا التقرير لا يمكن أن يفسر كيف نكتسب قدرتنا على اكتشاف الحقائق الأخلاقية الأصيلة وليس النسخ الزائفة منها

المفيدة انتخابيًا. في حين أن ماكدويل يشكك بشكل عام في المطالبات بتقارير "جانبية" عن كيفية توافق قدراتنا مع الواقع، إلا أنني قد بذلت جهدًا كبيرًا لإظهار أن طلب التفسير مشروع تمامًا. إنه ليس طلبًا لتبرير ما للوجوس البشري من منظور متعالي، وإنما نوع من التفسير الذي قدمته النظرية التطورية في حالة العديد من قدراتنا الأخرى. عندما يكون تفسير كهذا متاحًا لقدرتنا على تتبع الحقيقة في التفكير النظري، فلماذا لا يكون مشروعًا أن نسعى إلى تفسير لقدرتنا على تتبع الحقيقة في النطاق الأخلاقي؟ يكمل هذا الفصل مناقشتي للتقارير العلمانية عن المعرفة الأخلاقية.

لقد سعيت إلى القيام بما هو أكثر من تقديم نقد لعمل لفلاسفة معينين. فقد أوضحت سبب مواجهة التقارير العلمانية مشكلة عامة. يمكننا أن نرى هذا بالإشارة إلى الشكل ٢ في بداية الجزء الثاني. كل التقارير التي بين الخطوط المتقطعة إما أنها تستجيب لتيار التحفظ الأنطولوجي، وفي هذه الحالة تواجه المشكلة المتمثلة في حجة عدم إمكان الاستغناء المقدمة في الفصل الأول، وإما تستجيب لتيار الموضوعية، وفي هذه الحالة، تواجه مشكلة الفجوة التفسيرية. ونقاشنا لماكدويل يجعل هذه المعضلة ساطعة بشكل خاص. الطريقة الوحيدة لقراءة موقفه التي قد تتجنب الفجوة التفسيرية هو تفسير ماكدويل على أنه يتبع ويجينز في العزو إلى الأخلاق موضوعية مؤقتة. كما جادلت، هذه الموضوعية المؤقتة عليها تواجه الانتقادات المقدمة ضد بلاكبيرن وكورسجارد في الفصلين الثالث والرابع.

في الجزء الثالث، سأقدم بديلًا، موقف غير علماني، يسد "الفجوة

التفسيرية" من خلال الإقرار بغرضية الكون. وبعد اتفاقي مع الكثير مما قالته فوت وماكدويل عن أهمية أرسطو للإبستمولوجيا الأخلاقية، سأجادل الآن بأنه لا يمكننا ببساطة تجاهل حقيقة أنه بالنسبة إلى أرسطو هذا يتماشى مع رؤية غرضية للكون ككل. مثل هذه التقارير الغرضية هي ما ننتقل إليه الآن.

الجزء الثالث

الإيمان بالإله

سيدافع هذا القسم الأخير من الكتاب عن ادعاء أن التقارير غير العلمانية -أي الغرضية- عن الكون يمكنها تفسير سبب كون ملكاتنا المعرفية قادرة على تتبع الحقيقة الأخلاقية. ثم سينظر هذا القسم في الدعم الذي يقدمه ذلك للحجج الدفاعية عن الإيمان بالإله.

سيوفر الفصل السابع حجة إيجابية لصالح الإيمان بالإله، مجادلًا بأنه قادر -على عكس التقارير العلمانية- على سد الفجوة التفسيرية. ثم سأنظر في المضامين المترتبة على هذا الاستنتاج في ما يتعلق بالمصداقية العامة التي يجب أن تُمنح للإيمان.

سيبحث الفصل الثامن شكلين متنافسين للتفسير الغائي، تقرير مذهب الغرض الحسن الذي قدمه جون ليزلي وهيو رايس وتقرير أبسط قدمته الأفلاطونية المحدثة. سأقدم حجة عامة ضد المذهب الغائي كشكل صحيح من التفسير، وسأجادل بأن الأشكال الأخرى من الأفلاطونية المحدثة تقدم تفسيرًا أقل إرضاءً للقدرة البشرية على الإدراك الإلهي من تفسير "الإيمان الكلاسيكي" (أستخدم مصطلح "الإيمان الكلاسيكي" لوصف الاعتقاد بإله شخصي ذاتي الوجود، وكلي القدرة، وكلي العلم، وخيّر).

في النهاية، في خاتمة موجزة، سوف أبحث الجزء الذي يلعبه هذا النوع من الحجاج في الدفاع الديني الأوسع.

الفصل السابع : من الخير إلي الإله
سد الفجوة التفسيرية



٧-١- إعادة نظر في التفسير الغائي

في القسم ٢-٤-، جادلت بأن أي تفسير مرضي للقدرة البشرية على المعرفة الأخلاقية سيكون غائيًا وليس قانونيًا (تفسير بالقوانين السببية). يتم الاستشهاد بالتفسير الغائي في عصرنا أقل مما كان عليه الأمر في القرون السابقة، ومن أسباب ذلك الانجذاب نحو الانتخاب الطبيعي.

تقدم البيولوجيا والبيولوجيا-الاجتماعية تفسيرات تتمتع بالعديد من مميزات الشكل الغائي (تفسير سلسلة من الأحداث من خلال حالة الأمور الناتجة) وفي الوقت نفسه تبقى علمانية بالكامل، (حيث لا يلزم أن تفترض فاعلًا، أو غرضًا متأصلًا في النظام الطبيعي).

وفي القسم ٢-٤-٢-، بحثنا مثالًا على ذلك، في مناقشتنا لاستبدال التفسير الديني لوليام بيلي للقدرة البشرية على إدراك الأشياء المادية بالتفسير التطوري الذي قدمه دان-إريك نيلسون وسوزان بيلجر.

أظهرت النمذجة الرياضيات التي قدمها نيلسون وبيلجر أنه فقط بافتراض الطفرات الجينية العشوائية، من المرجح أن تؤدي الضغوطات الانتخابية إلى رقعة حساسة للضوء على حيوان ما تتحول بمرور الزمن إلى عين.

وهكذا، هذه الطفرات قادرة على تفسير سبب كون نظام ما يميل نحو

غرض ما دون الاستناد إلى المصمم الخيّر كما يقول بيلي أو إلى غائية طبيعية من النوع الذي نراه في البيولوجيا الأرسطية[1]. لقد أظهر الجزآن الأوليان من هذا الكتاب سبب عجز الانتخاب الطبيعي عن تقديم تفسير لقدرتنا على المعرفة الأخلاقية، وسبب أن التفسير القانوني هو أيضًا غير مناسب لهذه المعمة. ويبقى أمامنا بديلان: قبول أن الظاهرة المعنية لا يمكن تفسيرها أو التحول إلى تفسير غائي حقيقي.

وكما يذكرنا تشارلز تايلور: "تقديم تفسير غائي لحدث معين أو فئة معينة من الأحداث.. هو تفسير بالقوانين من خلال القول بأن حدثًا ما يكون معتمدًا غلى أن وجود هذا الحدث مطلوب لغاية معينة"[2]. في إظهار أن نظامًا ما لديه ميل من هذا النوع لا نكون قد فسرنا بعدلِمَ يمتلك هذا الميل ولِمَ يجب علينا أن نسمح بقبول الحقيقة المجردة المتمثلة في وجود هذا الميل بوصفها نهاية العملية التفسيرية. نظرًا لوجود تفسيرات مختلفة لهذا الميل، ومواقف مختلفة حول ما إذا كانت كل الميول بحاجة إلى تفسير، يميل الكُتاب المحدثون إلى التمييز بين الغائية الطبيعية (من النوع الذي يستشهد به أرسطو في كتابه "في أجزاء الحيوانات") وبين الفعل القصدي.

في حالة الفعل القصدي، يكون الفاعل هو "النظام" الذي لديه "الميل" المناسب، ويُفسَّر ميل الفاعل من خلال رغبته في تحقيق هدف معين، G. في القسم ٢-٤-١-، جادلت بأن التفسير القصدي الشامل يحتاج أيضًا إلى

---

(1) Cf. the citation at 6.2.3 from Aristotle's On the Parts of Animals.

(2) Charles Taylor, The Explanation of Behaviour (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), 9.

تفسير رغبة الفاعل في G وقدرته على القيام بـX الذي يعرف أنه سوف يؤدي إلى G.

في أبسط الحالات، يكون للهدف G قيمة موضوعية، والفاعل يعرف أنه كذلك، ويسعى إلى G لأنه يعرف قيمته، ولديه القدرة على التسبب في G من خلال القيام بـX.

إذن، ما التفسيرات الغائية التي لا تستند إلى فاعل؟ وجهة نظر رولاند ستاوت Rowland Stout هي أن *كل* تفسير غائي حقيقي لا بد أن يفترض فاعلًا. دون هذا الفعل القصدي، ليس لدينا تفسير لكون قيمة الهدف تؤدي إلى تحقيقه[٣]. للوهلة الأولى، يبدو هذا ادعاءً معقولًا:

في حين أن الانتخاب الطبيعي يمدنا بآلية من خلالها تؤدي قيمة الهدف (بالنسبة إلى النوع) إلى تلك الحالات التي تعزز هذا الهدف، إلا أنه لا يبدو من المفيد أن نقول *ببساطة* بتفسير امتلاك النوع للأسنان من خلال المساهمة التي تقدمها الأسنان لازدهار النوع.

ومع ذلك -كما رأينا في القسم ٦-٢-٣- فإن البيولوجيا الأرسطية تفسر حالات الأمور بالضبط بالطريقة التي ينكرها ستاوت.

سأبحث في هذين البديلين بدورهما: أولًا: (في هذا الفصل) سأطور وأقيم تفسير لمعرفتنا الأخلاقية يقوم على الفاعل (الإيمان) ثم (في الفصل الثامن) سأبحث تفسير مذهب الغرض الحسن، الذي يستشهد بغائية حقيقية، لكنه لا يحتاج إلى إشراك أي فاعل أو نية شخصية.

---

(3) Rowland Stout, Things That Happen Because They Should: A Teleological Approach to Action (Oxford: Oxford University Press, 1996), 83.

٧-٢- الإيمان كتفسير يقوم على الفاعل

في القسم ٢-٤-١-، عرضت مخططًا لتفسير قصدي أكثر تطورًا لحالة الأمور Y:

(١) الفاعل X عرف أن حالة الأمور Y ستكون ذات قيمة موضوعيا، ولذلك:

(٢) لدى الفاعل X علة جيدة للتسبب في Y

مما يفسر سبب أن:

(٣) الفاعل X قد أراد التسبب في Y.

(٣) بالإضافة إلى:

(٤) الفاعل X عرف أن أفضل وسيلة للتسبب في Y تتضمن الأفعال {a, b, c ...}

(٥) لدى الفاعل X القدرة على القيام بالأفعال {a, b, c ...}.

يفسر لماذا:

(٦) الفاعل X قام بالأفعال {a, b, c ...}

وهذا يفسر، بافتراض (٤) كمعطى، سبب:

(٧) حدوث Y.

سميت هذا الشكل "الكلاسيكي" للتفسير القصدي، لأن أي تفسير يهمل (١) و(٢) هو تفسير غير كامل. فالفاعلون ليسوا مجرد أشياء مدفوعة برغبات غاشمة، وإنما يمكن أن تُراجع وتُعدَّل رغبات الفاعلين في ضوء

فهمهم لما هو جدير بالاهتمام حقًا. قد يرغب الفاعل في حدوث Y دون أن يكون لديه علة جيدة لهذا الحدث، ويمكن أن يقال إنه ربما يكون لدى الفاعل علة جيدة لحدوث Y، حتى إذا لم يكن Y ذا قيمة موضوعية. لكن تتطلب الحالتين مزيدًا من التفسير، في حين أنه على التقرير "الأبولويني" عن الأخلاق الذي دافعت عنه، ليس هناك حاجة إلى مزيد من التفسير للانتقال من (١) إلى (٢) ومن (٢) إلى (٣).

إن الظاهرة التي تهمنا في هذا الفصل هي وجود قدرات مولدة للاعتقاد ومقيّمة له، والتي تتبع الحقيقة الأخلاقية الموضوعية. إذا أطلقنا على هذه الظاهرة "Y"، فإن التفسير الذي يقدمه الإيمان الكلاسيكي يكون على النحو التالي:

(١') علم الإله بأن حدوث Y سيكون له قيمة (موضوعيًا) ولذلك:

(٢') لدى الإله علة جيدة لوقوع Y

مما يفسر:

(٣') الإله أراد حدوث Y.

ولنضيف إلى (٣') ما يلي:

(٤') الإله قد علم أن أفضل وسيلة لحدوث Y تتضمن الأفعال { a, b, c ...}

(٥') لدى الإله القدرة على القيام بالأفعال {a, b, c ...}

نجد أن كل هذا يفسر:

(٦') قيام الإله بالأفعال {a, b, c ...}

مما يفسر، بافتراض (٤')، سبب:

(٧') حدوث ٧.

لن يقدم هذا الفصل دفاعًا عامًا عن الإيمان الكلاسيكي. وإنما يزعم زعمًا أكثر محدودية بكثير: وهو أن هذا الموقف يمكنه تجنب "الفجوة التفسيرية". فإذا أخذنا الإيمان الكلاسيكي على أنه موقف متماسك (وهو أمر يتجاوز موضوع هذا الكتاب أيضًا)، تبقى أمامنا مشكلتان محتملتان في ما يتعلق بـ(١') حتى (٧') كتفسير محتمل.

تتعلق المشكلة الأولى بـ(١'). ليس من الواضح بشكل مباشر أن المنطقي أن نؤكد على أن الإله يعلم أن وقوع حدث ما هو أمر "ذو قيمة (موضوعيًا)". إذا كانت العبارة ذات فائدة، فهي تشير إلى أن القيمة مستقلة عن إرادة الإله. قد يُعتقد أن هذا تجاوز غير مقبول للقدرة المطلقة التي ينسبها المؤمنون عادةً إلى الإله. وقد قدم هيو رايس هذا الاعتراض، حيث يجادل بأن أولئك الذين يؤمنون بإله شخصي يواجهون معضلة عصية: *فإما* عليهم أن يقبلوا نظرية الأمر الإلهي (البغيضة أخلاقيًا) *وإما* ينتهي بهم الأمر إلى القول بإله أقل من الإله القادر على كل شيء الموجود في المسيحية الأرثوذكسية، أو اليهودية، أو الإسلام[4]. تكمن المشكلة الثانية في الافتراض، المفترض في الانتقال من (١') إلى (٣')، الذي مفاده أن الإله سيريد الخير دائمًا. لماذا يجب أن يقودنا التفسير الفاعلي إلى نسبة الخير إلى الخالق بدرجة أكبر مما نراه واضحًا في الكون؟ إذا كان الكون غامضًا أخلاقيًا، ألا يوجد لدينا سبب لنسبة

---

[4] Hugh Rice, God and Goodness (Oxford: Oxford University Press, 2000), 64–72.

نفس الغموض إلى صانعه؟ هذا الاعتراض قد قال به ديفيد هيوم، ومؤخرًا أعاد تقديمه ستيفن لُو Stephen Law[٥].

في الأقسام التالية، سأبحث كل اعتراض من هذه الاعتراضات.

٧-٢-١- الإله والخير الموضوعي

يزعم الاعتراض الأول، الذي يشكك في (١')، أن أي تقرير مرض عن إله شخصي يجب أن يأخذ قيمة موضوعية كي يكون معتمدًا على إرادة الإله. تكمن جاذبية نظرية الأمر الإلهي هذه في ما يتعلق بالأخلاق في أنها تضمن أن القدرة المطلقة للإله لا يتم المساس بها بأي حال من الأحوال. أما عيبها، فهو أنها تولد حالات مغايرة للواقع غير مقبولة أبدًا. إن التقرير الذي يؤسس الحقيقة الأخلاقية بالكامل على إرادة الإله يلتزم بالادعاء التالي:

(٨') إذا أراد الله أن يتم تعذيب الأطفال، فعندئذ من الخير أن يُعذَّب الأطفال.

من المستحيل أن يدافع المؤيد لنظرية أمر إلهي غير مؤهلة أن يرد بأن الإله لن يريد أبدًا هذا الشيء الشرير (سأنظر في نسخة روبرت آدامز الأكثر تأهيلًا للنظرية لاحقًا في هذا القسم). إن تعذيب الأطفال، على هذا التقرير، يكون شريرًا *فقط*؛ بسبب ما أراده الإله. فإذا أراد الله شيئًا آخر، سيكون هناك تغيير مقابل في الحقيقة الأخلاقية.

---

[5] David Hume, Enquiry Concerning Human Understanding, in his Enquiries, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd edn (Oxford: Oxford University Press, 1975), 137; Stephen Law, 'The Evil God Challenge', Religious Studies 46 (2010): 353–73.

كما يلاحظ هيو رايس، فإن طريقة الرد المحتملة للقائل بنظرية الأمر الإلهي هو قبول الحالات المغايرة للواقع والإشارة إلى أنها تنطبق فقط؛ بسبب ما أراده الإله في الواقع:

إنه لأمر فظيع فقط، لأن الإله يريد ألا يحدث شيء كهذا، ويبدو فظيعًا، لأن الإله جعله يبدو على هذا النحو لعقولنا. ما فشلنا في ملاحظته هو أن الإله كان بإمكانه أن يجعله حقًا وكان يمكن أن يجعله كذلك لنا.

أعتقد أنه محق في رفض هذه الخطوة:

"ليس الأمر فقط أنه يبدو لنا أنه من الفظيع تعذيب الأطفال، إذ يبدو لنا أنه *لا يمكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك*. وهذا يتعارض مع ما يدعيه الرد. ما أميل إليه، بالطبع، هو *ضرورة* الحقائق الأساسية المتعلقة بالقيمة... ومحل الاعتراض على الرد هو أنه يمثل حقيقة أساسية مفترضة عن القيمة بوصفها *عرضية*، تتوقف على إرادة الإله"[٦].

هذا يوازي الحجة المقدمة في الفصل الثالث: نظرية الأمر الإلهي غير المؤهلة تولد نفس نوع الحالات المغايرة للواقع المرفوضة (أخلاقيا) التي تولدها شبه الواقعية. من ناحية، نظرية الأمر الإلهي تقف على أرضية أقوى من شبه الواقعية. وكان السبب الرئيس لرفض شبه الواقعية هو أنها لا تعطي الحقائق الأخلاقية استقلالية عن التفكر الإنساني، وقد جادلت (في الفصل الأول) بأن هذه الاستقلالية لا يمكن الاستغناء عنها تفكريًا. على النقيض من ذلك، تقدم لنا نظرية الأمر الإلهي الموضوعية التي نحتاج إليها للتفكر العملي. فبالنسبة إلى البشر المنخرطين في تفكر

---

(6) Rice, God and Goodness, 69.

أخلاقي، لا يزال هناك (على هذه النظرية) "حقيقة للأمر" يتفكرون بشأنها، وهي مستقلة عن العواطف أو الاعتقادات.

ومع ذلك، نوع الحقيقة المتولد عن الأوامر الإلهية لا يوفر حافزًا للفعل الأخلاقي. فالإله غير المحب والكاره للبشر لا بد أن يأمر البشر بتعذيب الأطفال، وهذا لا يقدم علة أخلاقية لتعذيب الأطفال، حتى إذا كانت سلطته توفر علة وجيهة للقيام بذلك. من الصعب أن نرى كيف يمكن لنظرية غير مؤهلة في الأمر الإلهي أن تكون أكثر من مجرد نظرية مفادها الخضوع لأي مستبد كلي السلطة.

يجب على أولئك الذين يدافعون عن نظرية أمر إلهي صريحة أن يتعاملوا مع نتيجة أخرى لهذا الموقف. إذا كانت نظرية الأمر الإلهي صحيحة، فإن قرار الإله *الفعلي* بأن يريد أن يكون قتل الأطفال خطأً لا يمكن أن يُعزى إلى خيريته. فكل ما أراده الإله مهما كان، حتى لو أوجب تعذيب الأطفال، سيكون مؤهلًا بالمثل لهذه الصفات. ومن ثم، تصبح اللغة التي اعتاد المتعبدون أن يثنوا بها على الإله مجرد طاعة متنكرة لإله صفته الأساسية هي السلطة، لأن الإله لن يكون خيرًا أكثر من حاله، إذا أحب التعذيب والقسوة. هذه النظرية تستحق، أكثر حتى من شبه الواقعية، الحكم الذي قاله ستيج ألسترب رسموسن: يجب ألا يقبل أي شخص محترم بهذه النظرية، لأنها تجعل الحقيقة الأخلاقية معتمدة على أمور عرضية غير مناسبة(٧).

كما أشرت أعلاه، يريد هيو رايس أن يشدد على المعضلة التالية ضد

---

(7) Stig Rasmussen, 'Quasi-Realism and Mind-Dependence', Philosophical Quarterly 35 (1989): 187.

التصور الشخصي للإله: فإما أنه يؤدي إلى نظرية الأمر الإلهي (البغيضة أخلاقيًا) وإما أنه يتضمن إلهًا يكون أقل شأنًا من الإله الديني التقليدي كلي القدرة. ينبغي أن يكون واضحًا الآن أنني أتفق مع النصف الأول من ادعائه. ففي الواقع، نظرية الأمر الإلهي غير المؤهلة بغيضة، وتتعارض مع بعض التزاماتنا الأخلاقية الأكثر أساسية.

ماذا عن النصف الثاني من الادعاء؟ إذا كانت القيمة الأخلاقية لا تعتمد على إرادة الله، فهل تكون قدرته المطلقة محدودة نتيجة لذلك؟ يقدم ريتشارد سوينبرن حجة مفادها أن استقلال النظام الأخلاقي لا يهدد مطلقًا القدرة الكلية الإلهية.

هو يدعي، تحديدًا، أنه لا يمكن للحقائق الأخلاقية أن يكون لها قوة أكثر مما هي عليه في الواقع. فسواء كان المؤمنون يعتقدون أن الأخلاق مستقلة عن إرادة الإله أم لا، لا بد لهم أن يقبلوا بأن هناك أنواعًا أخرى من الحقائق قائمة بذاتها، والمثال الأكثر وضوحًا على ذلك هو حقائق المنطق. يقول:

"قد يتم الاعتراض بأنه لكي يكون الشخص كلي القدرة بالفعل، لا بد أن يكون الشخص قادرًا ليس فقط على ما هو ممكن منطقيًا، وإنما على المستحيل منطقيًا أيضًا. هذا الاعتراض ينشأ من اعتبار الفعل المستحيل منطقيًا على أنه فعل من نوع مكافئ لفعل من نوع آخر، الممكن منطقيًا. لكنه ليس كذلك. فالفعل المستحيل منطقيًا ليس فعلًا. فهو شيء يوصف بشكل من الكلمات، يُقصد به وصف فعل ما، لكنه لا يصف أي شيء يكون من المتسق افتراض أنه يمكن القيام به"[8].

---

[8] R. G. Swinburne, The Coherence of Theism (Oxford: Clarendon Press, 1993), 149.

كما رأينا في القسم ٢-٥-٤-، يدعي سوينبرن أن الحقائق الأخلاقية حقائق تحليلية. في هذا القسم، شرحت لِمَ أجد هذا الادعاء غير مرضٍ. فمن المعقول أكثر أن نعتبر الحقائق الأخلاقية ضرورية ميتافيزيقيًا، وليس ضرورية منطقيًا. والمشكلة في هذه المراجعة لآراء سوينبرن هي أنه قد يبدو الأمر كما لو أن وجود حقائق ضرورية مستقلة عن إرادة الإله يمثل تقييدًا حقيقيًا أكبر على طلاقة القدرة الإلهية من قوانين المنطق. كما جادل سوينبرن أعلاه، قوانين المنطق لا تقصي أي شيء يكون من المتسق أن نفترضه. على النقيض من ذلك، قد يكون معكوس حقيقة ضرورية ما متسقا أيضا (في الواقع، كانت حجتي في القسم ٢-٥-٤- هي تحديدا أن معكوس حقيقة أخلاقية ما كثيرًا ما يكون متسقًا، ومن ثم، لا يمكن أن تكون الحقائق الأخلاقية تحليلية).

يجادل هيو رايس بأن الزعم القائل بأن الحقائق الأخلاقية ضرورية، وغير تحليلية، ومتسقلة عن إرادة الإله يقيد القدة الإلهية المطلقة على نحو غير مرض:

مشكلة هذه الإجابة... هي أنه قد يعتقد المرء أنها لا تحل المشكلة [التوفيق بين هيمنة الإله واستقلالية الحقائق الأخلاقية]، لأنها تعلن أنها مشكلة مستعصية. وهذا بمثابة القول إننا ليس لدينا خيار سوى أن نعترف بأن دور الإله لا بد أن يكون ثانويًا في الأهمية المتعلقة بحقائق الخير والشر. فدوره لا بد أن يكون وسيطًا فقط، ومن ثم، لا يمكن أن يكون مهيمنًا. وهذا يعني القول بأن إحدى السمات الرئيسة في تصور كثير من الناس للإله غير متسقة[٩].

---

[9] Hugh Rice, God and Goodness, 65.

يبدو هذا تقييمًا قاسيًا بإفراط. كيف نحكم على "السمات الرئيسة في تصور كثير من الناس للإله"؟

قبل أن يفكر الناس بعمق في الآثار المترتبة على الآراء المختلفة حول القدرة الإلهية المطلقة، ربما لا يكون لديهم آراء مفصلة بشكل خاص حول ما تنطوي عليه هذه القدرة. من خلال خبرتي، يعتقد الكثير من المؤمنين أن الإله خلق قوانين المنطق، حتى تتم الإشارة إلى تضمنات هذا الرأي. ثم يتغير رأيهم دون قلق وبهدوء. لا تقصي الحجة التي أطرحها هنا عن جميع نسخ نظرية الأمر الإلهي. تحديدًا؛ بسبب الاعتراضات التي نظرنا فيها أعلاه، طور روبرت آدامز "نظرية أمر إلهي معدلة". على هذا التقرير، "الخطأ الأخلاقي هو (أي متطابق مع) ما يخالف أوامر إله محب". ويبرر آدامز هذا التعديل بما يلي:

"إذا كان الخطأ ببساطة هو مخالفة أوامر الإله، فإنه بالضرورة كذلك، مما يعني أنه يكون من الخطأ أن تعصي الإله، حتى لو كان غير محب لدرجة أنه يأمر بممارسة الوحشية من أجله. هذه النتيجة مرفوضة. ولست على استعداد لتبني توجه سلبي تجاه التمرد المحتمل ضد الموقف القائل بأن الخطأ ببساطة هو مخالفة أوامر الإله. لذلك، يبدو لي أن شخصية الإله المحب التي تصدر هذه الأوامر سمة ميتا-أخلاقية ذات صلة للأوامر الإلهية"(١٠).

---

(10) Robert Adams, 'Divine Command Metaethics Modified Again', in The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology (Oxford: Oxford University Press, 1987), 139–40. Cf. also the discussion in John Hare, God and Morality: A Philosophical History (Oxford: Blackwell, 2007), 260f.

إن تقرير آدامز متوافق بشكل عام مع مخطط التفسير المراد الذي أدافع عنه. علينا فقط إعادة صياغة (١') و(٢') على النحو التالي:

(١') علم الإله بأن الحدث ٧ هو فعل من المحبب أن يوقعه.

(٢') الإله محب، وبالتالي يقوم بالأفعال المحببة.

إذا كانت الجوانب المركزية لشخصية الإله ضرورية -أي معبرة عن طبيعته وليست محتمة بإرادته- فقد يكون من الممكن تأسيس الأخلاق على شخصية الإله وليس على إرادته، ومن ثم، تجنب الشعور بأن الحقيقة الأخلاقية هي بشكل ما تقييد مستقل على الإله[١١]. يبدو من المعقول القول بأن خيرية الله هي على الأقل "سمة رئيسية في تصور الناس عن الإله" مثل كونه كلي القدرة وكلي العلم. إذا كان النظام الأخلاقي قائمًا على شخصية الإله وليس على إرادة الإله، وإذا كانت خيرية الإله حقيقة ضرورية، فإن الإيمان الكلاسيكي سيتجنب معضلة رايس، لأن هذا الموقف يؤكد *كل من* الاعتماد الأنطولوجي من القيمة الموضوعية على الإله وينفي أن النظام الأخلاقي سيكون مختلفًا تمامًا في أي عالم ممكن[١٢].

---

[١١] يدافع روبرت آدامز في كتابه "الخير المحدود واللامحدود: إطار الأخلاق" Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics (Oxford: Oxford University Press, 1999) عن الرأي الذي مفاده أن الخير يتشكل من التمثل بإله بمحب، في حين أن الصواب يتشكل من طاعة ما يأمر به هذا الإله.

[١٢] يناقش روبرت آدامز مفهوم الضرورة الميتافيزيقية كما هو مطبَّق على "الضرورة الإلهية" في كتابه "الفضيلة الإيمانية The Virtue of Faith" ص٢٠٩-٢٠. ويرفض رايس فكرة أن وجود الله، ناهيك عن شخصيته المحبة، قد يكون ضروري ميتافيزيقيا في كتابه "الخير المحدود واللامحدود، ص٧٠: "يبدو أن تلك الفكرة، إن صحت، صحيحة بشكل عرضي".

إذن، هنـاك طريقتـان متميزتـان لتجنـب اعتـراض رايـس. الطريقـة الأولى هي قبول أن الحقائق الأخلاقية ضرورية ومتميزة أنطولوجيًا عن الإله. كما رأينا، قد يبدو هذا للوهلـة الأولـى مختلفًا عن تصورات معظم المؤمنين عن الإله. ومع ذلك، جادلت بأن هذا متوافق تمامًا مع التأكيد على القدرة الإلهية المطلقة. لا يمكن أن تتضمن القدرة المطلقة إلا القيام بـأي شـيء ممكـن، وتغييـر الحقـائق الـضرورية أمـر مـستحيل (بحكـم التعريـف). أمـا الطريقـة الثانيـة لتجنـب اعتـراض رايـس، فهـي تأسـيس الأخلاق على الطبيعة المحبة للإله.

إن تحديد أي تقرير أفضل من بين هذه التقارير هو أمر خـارج نطـاق هـذا الكتـاب. مـا يهـم لأغـراض حجيتنـا هـو أن كـلا التقريـرين يمكّنـان المؤمن الكلاسيكي من حماية التزاماتنـا الأخلاقيـة الأساسية وتفسير قدرة البشر على إدراك النظام الأخلاقي الموضوعي.

٧-٢-٢- التفسير الفاعلي والخيرية الإلهية

دعونـا ننتقل إلـى الاعتـراض الثـاني، الـذي يتعلق بالانتقـال فـي تفسيرنا من القضية (١’) إلى القضية (٣’). إن هذا الانتقـال يعتمـد علـى افتـراض أن الإله خيّر. وسوف يسأل المعترض الثاني سؤالًا مفاده: لمـاذا يجـب أن ننـسب درجـة أكبـر مـن الخيـر للخـالق عـن الدرجـة الظـاهرة فـي الكـون. هذا الخط من الهجوم قد مُنح صـياغة كلاسـيكية فـي كتـاب ديفيد هيوم "بحث في الفهم البشري":

"إذن، يترتـب علـى الـسماح للآلهـة أن يكونـوا مبـدعي وجـود أو نظـام الكون بأنهم يمتلكون تلك الدرجـة الدقيقـة مـن القوة والـذكاء والخيـر، التـي تظهـر فـي صنعتهم، لكن لا يمكن إثبات أي شيء أبعد من ذلك، إلا أننا

نبالغ ونتملق لدعم عيوب الحجة والاستدلال...

وبناء على معرفة أن السبب يكون مستمدًا من الأثر، فإن هذه الصفات يجب أن يكون بعضها متوافقًا مع بعض، ولا يمكن للمرء أن يشير إلى أي شيء أبعد من ذلك، أو أن يكون أساسًا لأي استدلال أو استنتاج جديد[١٣].

إن الاعتراض العام المقدَّم هنا هو أن أي إله متناقض أخلاقيًا يوفر تفسيرًا أوضح لخلق مبهم أخلاقيًا من الإله الخيّر الحاضر في الإيمان الكلاسيكي. حتى لو كان بإمكان الثيوديسيا أن تجعل الخلق الغامض *متوافقًا* مع الإله الخيّر، فإن حجة هيوم هي أن هذا ليس هو التفسير الأفضل.

في ورقة حديثة، يبني ستيفن لو Stephen Law على حجة هيوم[١٤]. حيث يقدم "فرضية الإله الشرير"، مجادلًا بأنه في ضوء الصفات الغامضة أخلاقيًا لخلق هذا الإله، فإن الكثير من الأدلة على خيرية الإله هي أدلة أيضًا على أنه شرير:

"افترض أن الكون له خالق. وافترض أيضًا كونه كلي القدرة وكلي العلم. لكن افتراض أنه ليس خيّرًا بالدرجة القصوى للخير. بل تصور أنه

[13] David Hume, Enquiry Concerning Human Understanding, 137.

[14] Stephen Law, 'The Evil God Challenge', acknowledges a debt not only to Hume but to C. Madden and P. Hare, Evil and the Concept of God (Springfield, IL: C. Thomas, 1968); S. Cahn, 'Cacodaemony', Analysis 37 (1976); E. Stein, 'God, the Demon, and the Status of Theologies', American Philosophical Quarterly 27 (1990); and C. New, 'Antitheism', Ratio 6 (1993).

شرير بالدرجة القصوى. وفساده لا حد له. وأن قسوته مطلقة. ليس هناك إله آخر أو أي آلهة أخرى، فقط ذلك الكائن الشرير. ولنطلق على هذا فرضية الإله الشرير.

ما مدى معقولية فرضية الإله الشرير؟...بالتأكيد، في نسخها الأبسط، تفشل العديد من حجج وجود الإله الأكثر شعبية في تقديم أي دليل على الشخصية الأخلاقية للخالق. في هذه الحالة، بقدر ما تدعم هذه الحجج فرضية الإله الخيّر -أي بقدر غير كبير- هي أيضًا تدعم فرضية الإله الشرير"[١٥].

يجادل لو بأن كل الطرق التي توفق بها الثيوديسيا التقليدية بين وجود الشر والإله الخيّر لها انعكاسات يمكن بها التوفيق بين وجود الخير و"فرضية الإله الشرير". وادعاؤه أن الإله الشرير له نفس القوة التفسيرية كالإله الخير الحاضر في الإيمان الكلاسيكي. فكما يمكن للثيوديسيا أن توفق بين الشر في العالم ووجود إله خيّر، يدعي لُو أن "الثيوديسيا العكسية" التي يقدمها يمكنها التوفيق بين الخير والجمال في العالم والإله الشرير.

إذا كانت الثيوديسيا العكسية معقولة مثل الثيوديسيا الإيمانية التقليدية، (ومن ثم، يكون لفرضية الخالق الشرير نفس القوة التفسيرية التي لدى فرضية الإله الخيّر)، فإن لُو يعتبر هذا سببًا لرفض الفرضية الأخيرة، لا التسلية بالفرضية الأولى:

"ما مدى معقولية الثيوديسيا العكسية؟ حدسيًا، ليست معقولة على

---

(15) Stephen Law, 'The Evil God Challenge', 363.

الإطلاق. وبدلًا من أن تُؤخذ على محمل الجد، فإنها عادةً ما تثير التسلية بين المؤمنين وغير المؤمنين على حد سواء. لكن هذا يطرح السؤال التالي: إذا كانت الثيوديسيا العكسية غير مقنعة على الإطلاق، إذا كنا نعتبرها، بالفعل أمرًا للتسلية، فلماذا يُتوقع منا أن نأخذ الثيوديسيا المعتادة على محمل الجد بعد الآن"؟[١٦]

تقع حجة لُو خارج نطاق هذا الكتاب. واهتمامنا يتعلق بأي تأثير سلبي قد يكونِ لحجة لُو على صحة استدلالنا من (١') إلى (٧')، وما يهدد الانتقال من (٥') عبر (٦') إلى (٧').

فقط إذا كان الإله خيّرًا، يمكننا أن نستنتج من:

(١') علم الإله بأن حدوث Y سيكون له قيمة (موضوعيًا) أن:

(٢') لدى الإله علة جيدة لوقوع Y

وفي ضوء (٢')، نستنتج أن:

(٣') الإله أراد حدوث Y.

إن حجة لُو هي أن الإله الشرير قد يكون لديه أسباب شريرة، لمنح البشر القدرات المتبعة للحقيقة في ما يتعلق بالأخلاق:

"في حين أنه قد يكون صحيحًا أن الكائن الفائق للطبيعة وحده قادر على تزويدنا بالشعور الأخلاقي، فإن الإله الشرير قد يكون له أيضًا مصلحة في هذا الإمداد. فمن خلال تزويدنا بكل من الإرادة الحرة ومعرفة الخير والشر، يمكن للإله الشرير أن يسمح بحدوث الشر الكبير

---

(16) Stephen Law, 'The Evil God Challenge', 5.

جدًا المتمثل في الأفعال الشريرة التي نقوم بها بحرية في ظل المعرفة الكاملة بأنها شر".

كما هو الحال مع حجة لُو الأوسع، يقدم هذه الحجة بوصفها برهان خلف. فهو يتخذها لتقويض حجة هذا الكتاب، إذ أن الإله الشرير يفسر ملكاتنا الأخلاقية المتبعة للحقيقة كما يفسر الإله الخيّر بالقدر نفسه. أعتقد أن لُو يبالغ في قضيته، عندما يدعي أن هناك تماثلًا تفسيريًا بين الإيمان الكلاسيكي و"فرضية الإله الشرير"، لأن هناك تباينًا كبيرًا هنا: فعلى افتراض الإله الخيّر، من الواضح جدًا أننا نتوقع أن تكون ملكاتنا المولدة للاعتقاد والمقيّمة له متبعة للحقيقة. أي أنه من الواضح لماذا يريد الإله أن تعرف مخلوقاته الصواب من الخطأ. على النقيض من ذلك، فإذا كان هناك إله شرير، فمن أبعد ما يكون عن الوضوح ماهية الملكات التي يكون لدى هذا الإله سبب لمنحها مخلوقاته. ليس لدينا سبب للاعتقاد بأن مثل هذا الإله سوف يمتلك "الشر الكبير المتمثل في أفعالنا الشريرة التي نقوم بها بحرية" أكثر من الاعتقاد، مثلًا، بأن الشر الكبير المتمثل في اعتقادنا بأن الأشياء الشريرة هي خيّرة.

في القسم ٣-١-١- بحثنا التباين الذي قدمه سيمون بلاكبيرن بين التقرير الأبوليني والتقرير الديونيسي عن علم النفس الأخلاقي. في بقية هذا الفصل، وفي مناقشة العلة والرغبة في القسم ٤-٥-٢- ، حاججت ضد الادعاء (الديونيسي) أن "لدينا عللًا للتفكير في الحقيقة التي نهتم بها بالفعل". وجادلت بأن العكس هو الصحيح: نحن نهتم لأن لدينا عللًا للاهتمام.

هذا يشير إلى تباين تفسيري بين:

(٩) أحدث الإله Y لأن هذا الحدث كان خيرًا.
(١٠) أحدث الإله Y لأن هذا الحدث كان شرًا.

وفقًا للتقرير الأبولويني الذي دافعت عنه، هناك وضوح مباشر في ما يتعلق بأي فاعل، إنسان أو إله، يسعى إلى إحداث Y لأن هذا الحدث خير. لأن حقيقة أن Y حدث خير هي نفسها تقدم للفاعل علة للقيام به. على النقيض من ذلك، فإن حقيقة أن Y شر تقدم للفاعل علة لعدم القيام به. فإذا سألنا أي فاعل، إنسان أو إله، "لماذا أحدث الفاعل Y؟" فإن الإجابة التي تستند إلى خيرية Y ومعرفة الفاعل بهذه الخيرية لا تترك مجالًا لغموض آخر حول الدافع. على النقيض من ذلك، إذا كان الحدث Y معلومًا لدى الفاعل أنه شر، فإننا بحاجة إلى مستوى آخر من التفسير، لأن بقولنا إن هذا الحدث كان شرًا، قد حددنا عاملًا يجعل قيام الفاعل بهذا الفعل أقل قابلية للتفسير.

هذا بالطبع لا يعني أن الفاعلين قد لا يقومون عمدًا بأفعال شريرة. وإنما يعني فقط أن هناك تباينًا تفسيريًا. فحقيقة أن الفعل معروف أنه خير توفر دافعًا للقيام به، بينما حقيقة أن الفعل معروف أنه شر يعني أننا بحاجة إلى تفسير إضافي للقيام به، ربما بسبب شهوة الفاعل. في القسم ٧-٢-١-، نظرنا في مجموعة من التقارير عن العلاقة التي بين الإله والقيمة الأخلاقية. أيًا كان الذي يتبناه المؤمن الكلاسيكي، فهناك سبب واضح وأولي لفعل الإله ما هو خير. إما لأن إرادة الإله (أو طبيعته) محددة لما هو خير وإما لأن هناك معيارًا مستقلًا للقيمة الأخلاقية التي لدى الإله (مثلنا) سبب للتصرف وفقها. إذا كان الأول صحيحًا، فإن "فرضية الإله الشرير" غير متماسكة. وإذا كان الأخير

صحيحًا، فإن للفرضية قوة تفسيرية أكثر محدودة أكثر من القوة التفسيرية التي لدى الإيمان الكلاسيكي، لأنه إذا كانت القيمة الأخلاقية مستقلة عن الإله، فعندما نقول إن فعلًا ما شر، فإننا نقدم علة أولية/عدم قيام الله بهذا الفعل. فقد يكون الأمر أن الإله يفعل ما هو شر، لأنه يحقق هدفًا آخر لديه، فمثلًا، ربما هذا الفعل يسرّه. لكن هذه الفرضية تبدو موضوعة لغرض معين إلى حد ما، بينما (على التقرير الأبولويني)، فإن حقيقة أن الإله يسعد بالخير لا تحتاج إلى مزيد من التفسير.

لا يبين أي من هذا أن "فرضية الإله الشرير"، بشكل أعم، غير متماسكة. الفرضية القائلة إن الإله (أو الآلهة) غامض أخلاقيًا، هي فرضية قد قبل بها نسبة كبيرة من الجنس البشري لفترات طويلة. وهناك نسخ من التفسير-الفاعلي غير الإيمان الكلاسيكي تنجح في سد الفجوة التفسيرية. ومع ذلك، للأسباب التي قدمتها، يبدو الإيمان الكلاسيكي بالخصوص في مرتبة جيدة للقيام بذلك. لذا، بعد أن لاحظنا إمكانية أشكال إلحادية أكثر غموضًا من الناحية الأخلاقية، فإن في باقي النقاش سأركز على التقارير التي تقول إن الإله (أو القوة الخالقة غير الشخصية) خيّر.

٧-٢-٢- التفسير الفاعلي والانتخاب الطبيعي

بعد أن دافعت عن التفسير الوارد في (١') إلى (٧') ضد هذين الاعتراضين، أحتاج إلى معالجة سؤال آخر: ما العلاقة بين نوع التفسير الذي قدمته باختصار والتقرير الذي يقدمه عالم البيولوجيا التطورية عن معرفتنا الأخلاقية؟ قد يبدو أن التفسير الذي قدمته غير متوافق مع التفسيرات التطورية التي نوقشت في الفصل الثاني.

يحسن بنا أن نذكر بما وصلنا إليه مع هذه التقارير. في القسم ٢-٥-٣-، جادلت بأنه (على التقرير العلماني) أن الجزء الوحيد من تفكيرنا الأخلاقي الذي يمكن تفسير دقته هو الجزء التابع للبقاء والتكاثر الجماعي. بنظرية الانتخاب الطبيعي (سواء في صورتها التكيفية "الساذجة"، أو في النسخة الأكثر تواضعًا التي وضحها جولد وليونتن) ليس لدينا تفسير لاحتمالية صحة ما يتعلق بحدوسنا ومبادئنا التي *تتعارض* مع تعظيم تكاثر النوع.

لا يحتاج التفسير الإيماني إلى ظهور المعرفة الأخلاقية إلى أن يعارض نسخة ما من نظرية الانتخاب الطبيعي. فلا يحتاج المؤمن إلى أن ينفي أن العمليات التي تصفها البيولوجيا التطورية تفسر نشوء القناعات الإنسانية في ما يتعلق بالأخلاق، وقدرة البشر على التفكير في هذه القناعات وتحسينها. كل ما يحتاج المؤمن إلى إضافته هو أن التقرير الذي تقدمه البيولوجيا التطورية هو الادعاء بأن العالم منظم إلهيًا، بحيث يكون تفاعل عملية الانتخاب الطبيعي شبه-الغائية وتفاعل السمات الشبيهة-بالركنيات التي تولدها تلك العملية يسفران عن نتيجة تُمكِّن البشر من إدراك ما هو ذو قيمة موضوعية.

هناك توازٍ مباشر بين هذا التفسير والتفسير الذي يقدمه الإيمان الكلاسيكي عن الطبيعة المتناسبة مع الوعي للثوابت الفيزيائية الأساسية للكون. يبدو أنه بالنسبة إلى عدد من الثوابت الفيزيائية الأساسية { a, b, c ...}، هناك فقط نطاق محدود للغاية من قيم {a, b, c ...} يسمح بحياة الكائنات الواعية. (ربما ثابت بلانك هو المثال الأشهر على هذه الظاهرة). إن وجود إله خيّر هو ما يعتقده كثير من المؤمنين لتفسير

الانسجام الذي بين القيم الفعلية لـ{a, b, c ...} والقيم الضرورية للحفاظ على الحياة الواعية[17]. هؤلاء المؤمنون لا يقدمون تقريرًا عن أصل الكون يحتاج إلى أن ينافس تقرير الفيزياء. وإنما يدعون أن النظام الفيزيائي لديه خصائص مدهشة تُفسَّر بالشكل الأفضل إذا كان التفسير العلمي مكمَّلًا بتقرير من مستوى أعلى يكون فيه خالقًا خيّرًا قد نظم العالم، بحيث يحقق بعض النتائج القيمة موضوعيًا.

أقدم الادعاء نفسه في ما يتعلق بتطور القدرات المولدة والمقيمة للاعتقاد في البشر. إن القصة العلمية لن تفسر لماذا تتبع قدراتنا الأخلاقية الحقيقة. أما القصة الإيمانية، فهي تقرير من مستوى أعلى يفسر لِمَ تتمتع قدرتنا بهذه الخاصية الإضافية.

٧-٣- الفجوة التفسيرية: حجة للإيمان؟

أشرت (في القسم ٢-١-٣-) إلى أن هذا الكتاب يفترض الواقعية التفسيرية. وهذا يعني أنني أفترض أن هناك حقيقة واقعية متعلقة عن صحة أو بطلان ما يلي:

(١١) إيجاد حالة الأمور Y سيكون تفسيرًا جيدًا للظاهرة X

وأيضًا، على نحو منفصل تمامًا عن صحة أو بطلان ما يلي:

---

(17) B. J. Carr and M. Rees, 'The Anthropic Cosmological Principle and the Structure of the Physical World', Nature 278 (12 April 1979): 605–12; and R. Collins, 'Evidence for Fine-Tuning', in Neil A. Manson (ed.), God and Design: The Teleological Argument and Modern Science (London: Routledge, 2003), 178–99.

(١٢) إيجاد حالة الأمور Y هو العلة لـX.

الظاهرة التي نسعى إلى تفسيرها هنا هي قدرة البشر على إدراك نظام أخلاقي موضوعي. كانت النظريات الأخلاقية العلمانية الواردة في الجزء الثاني غير قادرة على تفسير هذه الظاهرة، وقد قدمت أسبابًا للتشكيك في أن يكون في المستقبل تقرير علماني يقدم ما هو أفضل. في هذا الفصل جادلت بأن الإيمان الكلاسيكي بإمكانه أن يمدنا بتفسير جيد لهذه الظاهرة. (كما ذكرت، ليس هذا هو الشكل الوحيد للتفسير الغرضي. في الفصل الثامن، سوف أجادل بأن الإيمان الكلاسيكي مفضل أيضًا على التقريرات الغائية التي تخلو من أي فاعل قصدي).

دعنا نفترض أن المفكر العلماني يقبل بحجة هذا الكتاب بكاملها. أي، هو يقبل بأن التقارير العلمانية عن الأخلاق لا يمكنها تجنب المشكلة المناقشة في الفصل الثاني، ويشاركنا الشك في الأشكال الأخرى للتفسير الغرضي. ما السبب الذي يدفعه لقبول عقائد الإيمان الكلاسيكي؟ يتاح للمنظّر العلماني أن يقبل بأن الإيمان الكلاسيكي يوفر التفسير الأفضل لاكتساب البشر للقدرات الأخلاقية المتبعة للحقيقة وإنكار صحة أي تفسير من هذا القبيل. قد يعتقد المنظر العلماني أن الاعتراضات التي على كل التقارير الغرضية الممكنة ذات أهمية كبيرة، بحيث إنه من الأفضل قبول أن (أ) الإيمان الكلاسيكي أرجح من الارتباط العرضي بين قدراتنا المولدة والمقيمة للاعتقاد والنظام الأخلاقي الموضوعي. (ب) الإيمان الكلاسيكي. (ج) فرضية الإله المتناقض أخلاقيًا، أو (د) خير غير شخصي فعال سببيًا.

كما رأينا.... هناك تناظر بين "الفجوة التفسيرية" الأخلاقية وتحدي

تفسير الثوابت الفيزيائية الأساسية. يدعي جون هوثورن John Hawthorne في مناقشته لحجة الثوابت الفيزيائية الأساسية، وتأثيرها على علم الدفاع اللاهوتي، أن القضية الأساسية هي توازن "التصديقات credences". (من الصعب أن نفهم فكرة/*حتمالية* وجود إله، لا سيما أن العديد من المؤمنين الكلاسيكيين يؤكدون أن وجوده ضروري. لكن من المنطقي أن نتحدث عن التصديق الذي يقول بأن فرضية وجود إله عقلانية).

يدعونا هوثورن إلى "التفكير في شكل تصديق شخص ما على أنه فطيرة، وقدر التصديق في قضية ما يماثل حجم القطعة المرتبطة (بالنسبة إلى الدليل الجديد للفطيرة بأكملها، الذي يقصي احتمالات معينة، فإنه يزيل قِطع الفطيرة تلك). والتحديث القياسي هو بمثابة توسيع القطع المتبقية في الفطيرة الكاملة بطريقة تحافظ على النسب بين القطع التي أزيلت".

ثم يتخيل هوثورن فاعلًا عاقلًا على وشك أن يلقى في عالمنا دون معرفة أي شيء محدد عن عالمنا. هذا الفاعل يعرف عن اعتماد الترتيب الفيزيائي على القانون الفيزيائي بما فيه الكفاية ليعرف مختلف الاعتمادات لهذه البنية أو تلك على هذا الإعداد أو ذاك من إعدادات الثوابت. ما مقدار التصديق الواجب من الفاعل المعني لاحتمالية أن الكون قد خلقه الإله، بحيث يسمح للوعي بالظهور؟

ويجيب هوثورن على النحو التالي:

"بالتأكيد، قطعة الفطيرة المناظرة لهذا التصديق سيتم احتواؤها بالكامل داخل قطعة الفطيرة المناظرة للتصديق بثوابت متوافقة مع الوعي، لكن

القضية الأساسية هي النسبة المناسبة بين القطة الأولى والقطة الأخيرة. لنفترض أن النسبة قد حُدِّد عقلانيًا أن تكون منخفضة جدًا. إذن، عندما يتعلم الكائن أمورًا عن الثوابت المتوافقة مع الوعي، فإن التصديق بوجود متلاعب واعٍ سيزيد لكنه يظل منخفضًا جدا"[١٨].

هناك نقطتان يجب أن نلاحظهما حول ملاحظات هوثورن.

أولًا: من الصعب للغاية فهم مدى احتمالية أو عدم احتمالية أن الثوابت الفيزيائية الأساسية للكون "يمكن أن تكون مختلفة".

في المقابل، إذا كانت حجة هذا الكتاب صحيحة، فيمكننا أن نجزم ببعض الثقة بأنه من *غير المحتمل* إلى حد كبير أن تتبع قدراتنا المولدة والمقيمة للاعتقاد {m, n, o...} النظام الأخلاقي الموضوعي في كون لا غرض فيه.

ثانيًا: إذا كانت هناك سلسلة كاملة من "الفجوات التفسيرية" في التقرير العلماني، فإن لهذا تأثيرًا تراكميًا كبيرًا على قطعة الفطيرة التي تمثل التصديق الحاصل بطريقة عقلانية للتقارير الغرضية عن الكون.

بعبارة أخرى، الشخص الذي لديه تصديق أولي منخفض لأي تقرير غرضي، من خلال سلسلة من جولات التحديث القياسي بعد الأدلة الجديدة، سيضطر عقلانيًا أن يصدق بشكل أكبر بكثير التقارير الغرضية عن الكون.

إذا اعتبر الإيمان الكلاسيكي هو الخيار الأكثر معقولية من بين هذه

---

(18) John Hawthorne, 'Religious Knowledge', p. 3 (at : www.philosophy.ox.ac.uk/members/ john_hawthorne).

التقارير الغرضية، فإنه سيتخذ هذه الأدلة لتشكيل حجة دفاعية تراكمية قوية. والادعاء هنا ليس (كما مزح أنتوني فلو ذات مرة) أن "عشرة من (الأوعية المثقوبة) لا تشكل وعاءً سليماً"[١٩].

بدلًا من ذلك، فإن مجموع سلسلة من الفجوات التفسيرية في التقارير العلمانية عن الكون يشكل حجة تعطي الإيمان مصداقية أكبر بكثير. وهذا الكتاب جزء من هذه الحجة التراكمية للإيمان.

---

[19] Antony Flew, God and Philosophy (London: Hutchinson, 1966), 63.

الفصل الثامن : غرض بلا إيمان؟ مذهب الغرض الحسن Axiarchism والأفلاطونية المحدثة

٨-١- مقدمة لمذهب الغرض الحسن

إن الإيمان (سواء كان كلاسيكيًا أم لا) هو فقط احتمال من الاحتمالات الممكنة للتفسير الغائي. هذا الفصل سوف يبحث بشكل أكثر مباشرة شكلًا من الغائية، وهو تقرير الغرض الحسن الذي قدمه جون ليزلي (في أعماله "القيمة والوجود"، و"الأكوان" و"دفاع الخلود") وهيو رايس (في كتابه "الإله والخير").

يمثل موقف رايس الموقف الأكثر تحديًا بشكل مباشر للإيمان الكلاسيكي. حيث يجادل بأن تقريرًا أكثر اقتصادًا وأناقة عن الوجود والكون وكثير من خصائصه (بما في ذلك القدرة البشرية على المعرفة الأخلاقية) من شأنه أن يفسر هذه الظاهرة من خلال الحقيقة المطلقة لقيمتها الموضوعية، وليس من خلال فاعلية وسيطة لإله شخصي[1]. كما يقر رايس، لدينا سبب لقبول الإيمان الكلاسيكي، إذا اعتبرنا القيمة

---

[1] John Leslie, Value and Existence (Oxford: Blackwell, 1979), Universes (London: Routledge, 1989), and Immortality Defended (Oxford: Blackwell, 2007); and Hugh Rice, God and Goodness (Oxford: Oxford University Press, 2000). A form of non-theistic teleology is being defended by Thomas Nagel in his forthcoming Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False.

الموضوعية عاجزة سببيًا، لأنه إذا كان الأمر كذلك، فإن القيمة الموضوعية يمكن فقط أن تحدث فرقًا في أي حالة أخرى للأمور من خلال الفعل القصدي، وسيكون الفاعل الوحيد إلهًا شخصيًا، وليس إلهًا "مجردًا".

كما رأينا في الفصل السابع، يجادل رولاند ستاوت بأن التفسيرات الغائية بحاجة إلى تفسير كيف تقود خيرية هدف ما إلى تحقيقه. أي أن الخير المطلق لحدث أو لحالة أمور ما لا يمكن، في حد ذاته، أن يفسر حدوثه. ويجادل رايس ضد ستاوت، بالعبارة التالية:

إذا كان شخص ما ملتزمًا حقًا بفكرة القيمة الموضوعية، القيمة التي لا تشكلها حقائق متعلقة بالعقول، فمن غير الواضح تمامًا لماذا يجب على المرأ أن يتبنى هذا الرأي[٢].

حجة رايس هي أن عددًا من التزاماتنا العادية لا معنى له إلا إذا اعتبرنا وجود انسجام خيري بين اعتقاداتنا والواقع. تلزمنا البحوث العلمية بأن نعتقد بعالم منظم ومفهوم. كما أنها تلزمنا -كما جادلت في الفصل الثاني- باعتقاد أن ملكاتنا المتعلقة بالتفسير النظري يمكن أن تتبع الحقيقة. بالمثل، إذا اعتبرنا اعتقاداتنا الأخلاقية قادرة على الوصول إلى الحقيقة، فإننا يجب أن نعتقد أن "القيمة الموضوعية يمكن أن تحدث فرقًا في الطريقة التي نفكر بها". إذا كان الأمر كذلك، فهو يجادل بما يلي:

ليس من الواضح على الإطلاق لماذا يجب أن يكون من الممكن من حيث المبدأ أن تؤثر [القيمة الموضوعية] على الطريقة التي تكون بها

---

[2] Rice, God and Goodness, 50.

الأشياء بشكل أعم[٣].

يجادل رايس بأن موقفه له عدد من المزايا التفسيرية على الإيمان الكلاسيكي. من هذه المزايا الاقتصاد. فلماذا تفترض "إلهًا وسيطًا" يعرف ويسبب ما هو قيم موضوعيًا، في حين أن بإمكانك أن تعزو ببساطة قوة سببية للقيمة الموضوعية؟ ومن المزايا الأخرى التي يدعيها رايس لتقريره هو أنه يتجنب المشكلات المبحوثة في القسم ٧-٣-١-. في حين أن الإيمان يجب أن يشتبك مع العلاقة التي بين إله كلي القدرة ومصدر (ربما متميز) للقيمة الموضوعية، إلا أن "تصور رايس المجرد عن الإله" ليس لديه مثل هذه المشكلة. إن الإله ببساطة هو الخير الموضوعي المطلق.

في هذا الفصل، سأشرح لماذا لا أعتبر مذهب الغرض الحسن يوفر شكلًا مرضيًا من التفسير. ثم سأبحث ما إذا كانت الأفلاطونية المحدثة التي لا تقول بالغرض الحسن ربما تقدم بديلًا للإيمان الكلاسيكي.

٨-٢- مذهب الغرض الحسن ووجود الإله

لا يقصي مذهب الغرض الحسن إمكان وجود إله شخصي. جون ليزلي أكثر قبولًا بشكل لافت لـ"إله وسيط" من رايس، وهو يجادل بأن الإيمان في الواقع يكون أكثر معقولية إذا قبلنا بأن مبدأ القيمة الموضوعية نفسه خلّاق:

"غالبًا ما يُعتقد أن الإله هو "مصدر كل التفسيرات"، لكن يبدو لي أنه لا ثناء في تفسير هذا على أنه يعني أنه هو نفسه موجود فحسب. عدم

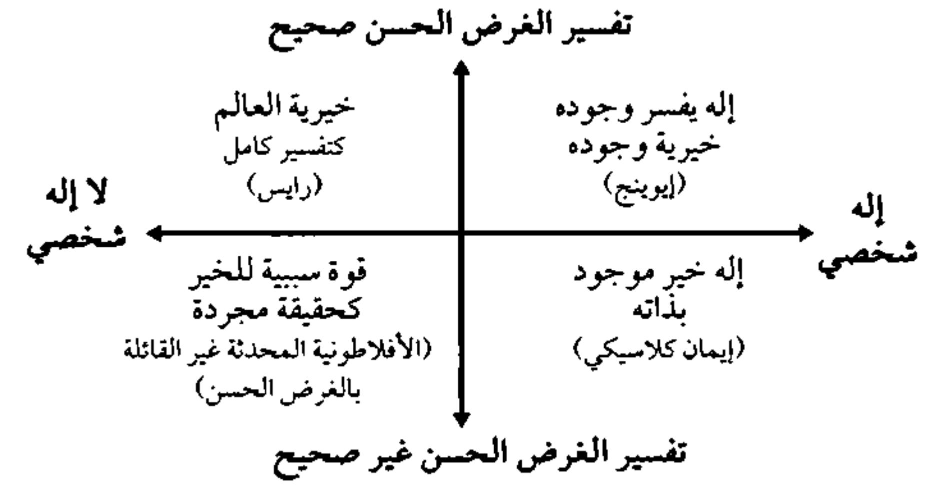
---

(3) Rice, God and Goodness, 51.

إمكان التفسير بشكل تام ليس أساسًا صحيحًا للعبادة، رغم أن التقليد ربما يميل إلى التعامل معه على أنه كذلك". يعتقد ليزلي أن موقفه يعطي أيضًا معقولية أكثر لضرورة الإله، الأمر الذي أكده الإيمان الكلاسيكي:

"قد يبدو من الأفضل للمؤمنين بالإله كشخص أن يتبنوا اقتراح إيوينج Ewing [ألفريد سيريل] الذي مفاده أن الإله له وجود "ضروري" ليس لأنه سيكون هناك أي تناقض داخلي في إنكاره، وإنما لأن من الخير الأسمى أن يكون الإله موجودًا"(٤).

إذا حصرنا أنفسنا في أشكال الإيمان التي تفترض إله خيّر، فإن هناك أربعة أشكال مختلفة للتفسير الغرضي يمكن اتخاذها، من حيث موقفها من تفسير الغرض الحسن ووجود إله شخصي. عند هذه المرحلة، نحن بحاجة إلى النظر في إمكانات كل شكل في تقديم التفسير الذي يسعى إليه هذا الكتاب. وقد خططت الاحتمالات الأربع في الشكل ٣.



الشكل ٣ : تفسير الغرض الحسن ووجود إله شخصي

(4) Leslie, Universes, 168. Cf. A. C. Ewing, Value and Reality (London: Allen and Unwin, 1973).

أعتبر أن هيو رايس مخطئًا في ما يتعلق بكلا المسألتين. سوف ينصب معظم تركيزي على مسألة ما إذا كان مذهب الغرض الحسن معقولًا. سأجادل بأنه ليس لدينا سبب قبول أن الخير المطلق لحالة أمور ما أو لحدث ما هو تفسير لهذه الحالة أو هذا الحدث. في القسم ٨-٤-، سأواصل المجادلة (ضد الأفلاطونية المحدثة التي لا تقول بالغرض الحسن) بأن الإيمان الكلاسيكي يقدم التفسير الأفضل الذي لا يقول بالغرض الحسن.

٨-٢-١- مذهب الغرض الحسن والإله الشخصي

قبل أن أبدأ هذا النقد لمذهب الغرض الحسن، أود أن أشير إلى نقطة خلاف أخرى مع رايس. حتى لو كانت تفسيرات الغرض الحسن مرضية، أعتقد أن رايس متسرع للغاية في رفض ما سماه "إلهًا وسيطًا" لصالح "تصور مجرد عن الإله" (الذي يُعرَّف فيه الإله مباشرة بالقيمة الموضوعية). رغم أن رايس يتحدث عن أن إله كهذا "يسبب الأشياء" و"يعمل من خلالنا" (من خلال معرفتنا للقيمة الموضوعية واستجابتنا لها)، فإن تقريره لا مجال فيه لعلاقة شخصية مع الإله المتصورة في المسيحية، أو اليهودية، أو الإسلام.

فالإله الممكن في إطار مذهب الغرض الحسن مختلف عن الإله الذي يشهد به الإيمان الكلاسيكي: ليس الأمر فقط (خلافًا لحجة رايس أعلاه) أن هذا الإله سيكون مقيدًا بنظام أخلاقي مستقل. على تقرير مذهب الغرض الحسن، أي إله لن يكون موجودًا بذاته، وإنما يرجع وجوده إلى قيمة وجوده الموضوعية.

إذا قبل المرء ما تبقى من تقرير رايس، فقد يكون من الجيد أن إلهًا (مقيدًا) مثل هذا، يجب أن يكون موجودًا. ففي النهاية، يجب أن يحذر

الفلاسفة من معاملة الإله بوصفه مجرد فرضية تفسيرية. حتى لو كان ما يسميه رايس "إلهًا وسيطًا" ليس ضروريًا لتفسير وجود العالم، وحتى لو كان إله كهذا يفتقر إلى الصفات الرئيسة التي يتصف بها إله الإيمان الكلاسيكي، فإن العالم قد يكون مكانًا أفضل، إذا كان إله كهذا موجودًا. *فالارتباط* –إمكانية دخول البشر في علاقة شخصية وودودة مع الإله– قد يكون له في حد ذاته قيمة. إن نوع الارتباط الممكن للبشر مع الإله "المجرد" الذي يقول به رايس قاصر إلى حد كبير. باختصار، قد تكمن خيرية الإله في قدرته على الارتباط الودود مع البشر أكثر من فائدته كتفسير لبقية الكون.

٨-٣- تقييم مذهب الغرض الحسن

إن القضية الرئيسة بين موقفي ومذهب الغرض الحسن تتعلق بادعائه أن الفرض التالي:

(١) الحدث ٧ قد وقع، لأن من الخير أن يكون الحال كذلك

يشكل تفسيرًا مناسبًا وكاملًا لـ٧. هنا، يبدو أننا وصلنا إلى حجر الأساس، صدام الحدوس المتعلقة بالمبادئ الأكثر أساسية للتفكير النظري.

الرأي السائد (الذي أتفق معه) هو أن (١) لا يفسر ٧. جادلت بالفعل (في القسم 1.3.2) بأن مبادئنا الأساسية للتفكير النظري يتم تمييزها من خلال عملية توازن تأملي. ولذلك، من الاعتراضات الظاهرة على مذهب الغرض الحسن هو أن خيرية حالة للأمور أو حدث يُنظر إليها بشكل عام على أنها صفة تتطلب التفسير، وليست تفسيرًا في حد ذاتها.

في القسم ٢-٤-، بحثت الإجابات المتنافسة التي قدمها وليام بيلي (الإيمان) ونيلسون وبلجر (الانتخاب الطبيعي) عن السؤال التالي:

(٢) لماذا يمتلك البشر والحيوانات الأخرى أعين مناسبة جدا لحاجاتهم وازدهارهم؟

لم يخطر على بال بيلي، ولا نيلسون وبلجر، لكن على نحو أقل، أن يقول إن خيرية هذه الحالة للأمور تفسر حدوثها. فهذه الميزة ذاتها – مناسبة العين لاحتياجات وازدهار المالكين لها– هي ما اعتبره بيلي ونيلسون وبلجر بحاجة إلى تفسير. هذا يشير إلى أن قوانين الاستدلال على التفسير الأفضل التي تأتي بشكل طبيعي لمعظم العاقلين (والتي يجب أن تعتبر -كما جادلت مع إينوك- موثوقة بديهيًا) لا تعتبر (١) تفسيرًا جيدًا.

قد يعزز مثال فكري آخر هذه النقطة. لنفترض أن بركانًا على جزيرة معينة تنبعث منه أبخرة شديدة السمية في كل مرة يثور فيها، وأن الحمم البركانية تتدفق دائمًا خارج منازل الجزيرة. ولنفترض أيضًا أن الرياح تهب الأبخرة خلال يوم واحد. ومن ثم، ما دام سكان الجزر في بيوتهم عندما يثور البركان، ويظلون في الداخل ليوم واحد، سيكونون آمنين، لكن أي تجول عابر خارج الأبواب سيكون قاتلًا. لنفترض الآن أنه، قبل ساعة من كل ثوران، تُظهر سحب الجزيرة كلمة "ابقَ في المنزل" بلغة سكان هذه الجزيرة. هل نعتبر هذه الظاهرة تتطلب تفسيرًا، أم نفسرها بخيريتها وإسهامها في الخير المتمثل في حياة سكان الجزيرة؟

ربما هذا المثال يبدو محمَّلًا للغاية. قد يظن المرء أن العنصر اللغوي

يتضمن أن *شخصًا* يتواصل مع السكان، ويصادر على المطلوب إلى حد كبير لصالح الإيمان. لذلك، ماذا لو قلنا فقط إن سكان الجزيرة لديهم إحساس قوي بالنذير، مما يدفعهم إلى البقاء في البيوت، قبل ساعة من كل ثوران؟

في كلتا الحالتين، يبدو من الخطأ تمامًا أن نقول إن خيرية التحذير هي في حد ذاتها تفسير، وإنما يبدو أن التحذيرات تتطلب التفسير. عندما يفحص المرء كل حالة بشكل أعمق، فإنه قد يجد تفسيرات غير إيمانية لهذه الظاهرة. في الحالة الأولى، ربما يكون هناك سبب علمي لتشكل سحابة معينة في الجزيرة يسبق البركان دائمًا، وربما هذا هو الذي قاد سكان الجزيرة إلى اختيار هذا الشكل من الكلمات "ابقَ في المنزل" في كتابتهم.

في الحالة الثانية، قد يكون هناك تغيير مميز في بيئة الجزيرة يسبق البركان دائما، وهذا ما يلاحظه سكان الجزيرة دون وعي منهم، والذي يولد شعورًا بالنذير. وأي من هذين التفسيرين سوف يُعَدّ تفسيرًا جيدًا تمامًا للظاهرة محل البحث، وفي غياب أي منهما، قد يتوقع المرء تفوق المؤمنين في الجزيرة (وربما القناعة بأنهم شعب مبارك من الإله). يكشف المثالان الطبيعة المضادة للبداهة لمذهب الغرض الحسن. فمن الواضح جدًا أنه ليس جزءًا من الممارسة الحالية للاستدلال على التفسير الأفضل (IBE) أن نعتبر خيرية "ابقَ في البيت" أو الشعور بالنذير تقدم تفسيرًا بديلًا.

يقترح ليزلي أن هذا شيء من التحيز الميتافيزيقي، ويدافع عن مذهب الغرض الحسن "الأفلاطوني المحدث" على النحو التالي:

"هناك شعور بأن [المدافع عن مذهب الغرض الحسن] يتعين عليه أن

يحدد آلية ما بموجبها تنتج الاحتياجات والمتطلبات والأسس الأخلاقية لوجود هذا الشيء أو ذاك آثاره المفترضة. لكن هذا عدم فهم للنقطة المركزية للأفلاطونية المحدثة. فالأفلاطونية المحدثة هي الرأي الذي يقول إن بعض الاحتياجات الأخلاقية هي *في نفسها* فعالة بشكل خلاق، دون مساعدة من أي آلية. قد يُسأل أيضًا عن آلية تجعل التعاسة شرًا جوهريًا أو آلية تضمن أن ٢+٢=٤. فإما أن تكون مجموعة متسقة من الاحتياجات الأخلاقية فعالة بشكل خلاق، دون مساعدة من أي فعل للإرادة الإلهية، وإما لا"[5]. [كل التحديدات المائلة في هذا الاقتباس والاقتباسات اللاحقة هي من صنع ليزلي].

في ما يتعلق بالشكل ٣، يوضح ليزلي أن "الأفلاطونية المحدثة" تقع في النصف الأعلى من المخطط، وليس في الربع السفلي الأيسر. إن هذا تمييز مهم: لأن هناك مساحة مفاهيمية لتصور غير شخصي للإله لا يدعي أن خيرية حالات الأمور في حد ذاتها تفسر هذه الحالات، وإنما يحدثهم الإله (الذي هو من نوع مختلف عن الإله الذي تشهد به الديانات الإبراهيمية). ومع ذلك، يريد ليزلي ورايس أن يجادلا –على النقيض من هذا الموقف ومن الإيمان الكلاسيكي– بأن الخير المطلق لحالة الأمور لا يفسر هذه الحالة. ليس هناك حاجة إلى "آلية" إضافية من النوع الذي تقدمه التقارير غير التابعة لمذهب الغرض الحسن.

يدافع ليزلي عن هذا الموقف على النحو التالي:

"إما أن تكون مجموعة متسقة من الاحتياجات الأخلاقية فعالة بشكل خلاق، دون مساعدة من أي فعل للإرادة الإلهية، أو لا. الآن، هذه البدائل

---

[5] Leslie, Universes, 171.

بسيطة *بالقدر نفسه*. لماذا؟ حسنًا، إذا لم تكن الحاجات والمتطلبات الأخلاقية *ليست أبدًا* فعالة بشكل خلاق، فمن المفترض أن هذا ليس مسألة صدفة مجردة. لكن ليس مسألة منطقية أيضًا، مثل حقيقة أن العزاب لم يتزوجوا قط، إذ ليس هناك تناقض منطقي في افتراض أن بعض المتطلبات الأخلاقية لوجود هذا الشيء أو ذاك قادرة فعليًا على إنتاج وجود هذا الشيء.

نظرًا لأن مذهب الغرض الحسن لا يتضمن أي تناقض منطقي، يقترح ليزلي أن الجدل بين هذا المذهب والآراء المنافسة لا يمكن حسمه بتحليل مفاهيمي: "فالمسألة ليست منطقية، أي مفاهيمية. لكن الوجود الفعلي لكون ما (والأكثر من ذلك، وجود كون يبدو مضبوطًا بشكل دقيق من أجل الحياة) يمكن أن يشير إلى صحته"[٦].

هنا وفي حجة رايس لمذهب الغرض الحسن تم تجاهل مسألتين بشكل متكرر. المسألة الأولى هي ما إذا كان هناك دليل على الانسجام بين (أ) طريقة وجود الكون، و(ب) وقيم أخلاقية موضوعية معينة. في حالة ليزلي، الانسجام المعني هو الذي يحصل بين الثوابت الأساسية للكون وخيرية مناسبتها للحياة البشرية (راجع نقاشي أعلاه لجون هوثورن في القسم ٧-٥-)، بينما يركز رايس -كما رأينا أعلاه- على الانسجام الذي يجب أن نفترضه بين ملكاتنا المعرفية ونظام الكون، نظامه الأخلاقي (موضوع هذا الكتاب) وبشكل أعم طبيعته المفهومة والمحكومة بقواعد. ومع ذلك -كما تؤكد الأمثلة الفكرية المذكورة أعلاه- فمن حقيقة أن هناك انسجامات معينة (أو رغم احترامنا لرايس وحجة هذا الكتاب القائلة بأن

---

[6] Leslie, Universes, 171.

علينا أن نفترض وجود هذه الانسجامات) لا يمكن أن نستنتج ما يجب أن نعتبره تفسيرًا جيدًا للانسجامات المذكورة. مسألة ما هو التفسير الجيد لهذه الانسجامات هي مسألة ثانية ومختلفة تمامًا.

كما جادلت في القسم ١-٣-، فإن مبادئ الاستدلال على التفسير الأفضل (IBE) ليست "قراءة" للظاهرة التي نسعى إلى تفسيرها. وإنما هي ضرورية قبليا، ونعرفها من خلال عملية التوازن التأملي. حقيقة أن كوننا يبدو مضبوطًا بدقة، أو حقيقة أنه يجب علينا أن نفترض انسجامًا بين قدراتنا المعرفية والعالم، لا تشكل دليلًا لمذهب الغرض الحسن، أو الأحكام الراسخة الناتجة عن عملية التوازن التأملي في ما يتعلق بالـIBE.

إن قوانين التفسير التي يبدو أن الغالبية العظمى من العلماء والفلاسفة يتبعونها تحدد أن الخير المطلق لحالات أو أحداث (مثل وظيفة العين وشعور سكان الجزيرة بالنذير والضبط الدقيق للكون والانسجام بين قدراتنا المعرفية والحقائق الفيزيائية والأخلاقية الأوسع) لا تقدم تفسيرًا لتلك لوقوع تلك الأحداث. وإنما وقوع حالات الأمور أو الأحداث التي تعزز بشكل منهجي ازدهار البشر والأنواع الأخرى من الخير الموضوعي هو نفسه يتطلب التفسير.

إن عملية "التوازن التأملي" هي تحديدًا *عملية* تستجيب للحجج الجديدة، أو التغيرات في المشهد الأوسع للاعتقادات التقليدية الميتافيزيقية والإبستمولوجية. إذا أراد ليزلي تأمين تحقيق متعاطف مع مذهب الغرض الحسن، فهو بحاجة إلى أن يقدم في دفاعه عن موقفه ما هو أكثر بكثير من ملاحظة أن موقفه "بنفس بساطة" البدائل، أو الادعاء

(المصادر على المطلوب) بأنه يجعل الانسجامات غير القابلة للتفسير مفهومة بطريقة أخرى.

هناك نقطة أخرى لا بد من طرحها، وهي متصالحة أكثر مع مذهب الغرض الحسن.

بما أن "التوازن التأملي" في أي قضية يتأثر بالمشهد الفلسفي الأوسع، والتقارير الميتافيزيقية التي تبدو معقولة، أليست الأفلاطونية المحدثة التي يناصرها ليزلي تبدو مضادة للبداهة الآن فقط؛ بسبب هيمنة التقارير الذاتية عن الأخلاق، والتقارير العلمانية عن الكون؟ وبما أن كلًّا من هذه التقارير قد جادل ضدهما هذا الكتاب، فهل هذا لا يشير إلى تقييم أكثر كرمًا لمذهب الغرض الحسن؟

يسعى الجزءان الأول والثاني من هذا الكتاب إلى إقصاء بعض الحجج الوهمية التي ضد مذهب الغرض الحسن. يتضح ذلك، إذا نظرنا في مناقشة ماكي J. L. Mackie لمذهب الغرض الحسن في كتاب "معجزة الإيمان". بالنسبة إلى ماكي، الاعتراض الرئيس على نسبة دور خلاق للمتطلبات الأخلاقية هو بالتحديد أنه يعتبر الموضوعية الأخلاقية خاطئة[٧]. إذا كانت حجة الفصل الأول ناجحة، فإن اعتراضه على مذهب الغرض الحسن يُمحى. ومع ذلك، يبقى في موقفه نقص خطير.

من حقيقة أن النظام الأخلاقي له نوع من "الغرابة" يرفضه ماكي، لا ينتج بأي حال من الأحوال أن هذا النظام يمكن أن يكون له صفات

---

[7] J. L. Mackie, The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God (Oxford: Oxford University Press, 1982), ch. 13.

أخرى، بل حتى صفات محيرة ميتافيزيقيا أكثر. قد يكون ليزلي محقًا عندما يقول إنه لا يوجد تناقض منطقي في اقتراحه أن النظام الأخلاقي الموضوعي لديه قدرة في حد ذاته لإحداث حالات للأمور وأحداث. هذا لا يعني أن الاقتراح لا إشكال فيه ميتافيزيقيًا. من المؤكد أنه مما يعتبر ضد مذهب الغرض الحسن أننا ليس لدينا سبب للاعتقاد بأن أي نوع آخر من الضروريات الموضوعية له تأثير على العالم الخارجي بهذه الطريقة المباشرة.

كما ذكرت في الفصل الأول، لدينا خبرة عن الضروريات في التفكير النظري والعملي لها تأثير على العالم من خلال الفاعلين الذين لديهم قدرة (تُفسَّر بشكل منفصل) على الإدراك والفعل. إدراك أن شيئًا ما ضروري -في التفكير النظري أو الأخلاقي- هو امتلاك أساس للفعل. وبهذا المعنى، يمكن للقواعد الأخلاقية (مثل القواعد النظرية) أن تظهر في تفسيرات حالات الأمور والأحداث[8]. إن فكرة أن هذه القواعد ربما تظهر بشكل أكثر مباشرة، من خلال قدرتها المتأصلة على التأثير في العالم المادي، هي أكثر إشكالًا بكثير.

على الرغم من أنه ليس هناك تناقض منطقي في القول إن ضرورة أخلاقية أو نظرية يمكن أن تخلق كونًا ما، فإن هذا يبدو *خطأً مقوليًا*. وبهذا المعنى، فإن الخلل في مذهب الغرض الحسن هو خلل نكتشفه من خلال التحليل المفاهيمي، رغم أن الطريقة التي يجب أن نستخدمها لتحديد ما إذا كان التحليل صحيحًا هي التفكير التوازني التأملي. باستخدام

---

[8] Cf. Nicholas Sturgeon, 'Moral Explanations', in Geoffrey Sayre-McCord (ed.), Essays on Moral Realism (Cornell University Press, 1988).

هذه الطريقة، يبدو أن من المبرَّر لنا تأكيد أن المبادئ ليست أشياء يمكن أن يكون لها تأثير سببي مباشر على العالم، فأي مبدأ للتفكير لا يمكن (بعبارة ليزلي) أن "يتصرف بشكل خلاق"[٩]. إن الأشياء الوحيدة التي يمكن أن تتصرف بشكل غرضي هي الفاعلون. فقط من خلال إدراك الفاعلين للمبادئ، وقدرات هؤلاء الفاعلين على التصرف في العالم، فإن لدينا سببًا للاعتقاد أن القيمة الموضوعية يمكن أن يكون لها تأثير سببي على الكون.

٨-٤- الأفلاطونية المحدثة غير القائلة بالغرض الحسن

أشار الشكل ٣ إلى صورتين ممكنتين للتفسير الغرضي لا تتبعان مذهب الغرض الحسن. كانت إحداهما الإيمان الكلاسيكي، وقدرته على تفسير القدرة البشرية على الإدراك الأخلاقي مشروحة في الفصل السابع. أما الصورة الممكنة الأخرى، فكانت "الأفلاطونية المحدثة غير القائلة بالغرض الحسن". على هذا التقرير، الادعاء ليس هو أن قوانين الاستدلال على التفسير الأفضل التي لدينا تجعل:

(١) وقوع Y لأن من الجيد أن يكون الأمر كذلك

تفسيرًا مناسبًا وكاملًا لـY. وإنما يدعي هذا المذهب ادعاءً محدودًا مفاده أن هناك قوة أو قدرة تُحدث الأشياء الحسنة، وأن السؤال "لماذا توجد مثل هذه القوة أو القدرة؟"، رغم أنه ليس أحمق ولا زائدًا عن الحاجة، لا إجابة إضافية له. إن التمييز بين هذا وبين مذهب الغرض الحسن الذي يقدمه رايس وليزلي دقيق لكنه مهم. ففي حين أن رايس وليزلي يعتقدان

---

(9) Leslie uses this turn of phrase in his Universes, 173.

أن القيمة الموضوعية ربما تكون في حد ذاتها خلاقة، وأن خيرية حالات أو أحداث ربما تفسر هذه الحالات أو الأحداث تفسيرًا تامًا، فإن هذه الأفلاطونية المحدثة غير القائلة بالغرض الحسن تفترض قوة خلاقة تُحدث حالات الأمور التي هي خير. يمكن للمرء أن يسمي هذه القوة إلهًا "مجردًا"، غير شخصي، جدير بالشكر، بل والعبادة. ومطلب تفسير وجود هذا الإله لن يكون زائدًا عن الحاجة، لأن هذا التقرير (خلافًا لرايس وليزلي) لا يفترض أنكل أسئلة "لماذا؟" قد أجيبت. ومع ذلك، قد يجادل المدافع عن هذا التقرير بأنه يشكل نهاية مشروعة للتفسير، لأن - كما جادلت في القسم 6.4.3- سلسلة التفسير يجب أن تتوقف عند موضع ما. في هذا النقاش، اقترحت مبدأ معقولًا يقول:

(٣) تتطلب كل الظواهر *إما* تفسيرًا *وإما* تقريرًا عن سبب الخطأ المتمثل في البحث عن مستوى آخر من التفسير.

من الواضح أن الإيمان الكلاسيكي يحقق (٣) بوضوح. فحتى لو لم يكن من الحماقة أن نسأل "لماذا هناك إله محب؟"، إذا قبلنا الحجج أعلاه المضادة لمذهب الغرض الحسن، فإنه يمكننا أن نرى أنه هذا السؤال يمكن فقط أن يجاب عنه كالتالي:

(٤) الإله أبدي وكلي القدرة وموجود بذاته، ومن ثم، لا يمكن أن يسببه أي شيء آخر. أما البديل، أي إله أقل شأنًا خلقه إله أكبر، أو ربما سلسلة كاملة من آلهة أقوى وخلاقة أكثر، فإن من الواضح أنه أكثر تعقيدًا بكثير وأن هذا التعقيد لا يسفر عن أي قوة تفسيرية إضافية.

هل الأفلاطونية المحدثة غير القائلة بالغرض الحسن تحقق (٣)؟ أعتقد أنها كذلك، لكنها تقدم إجابة أقل إرضاءً من إجابة الإيمان الكلاسيكي.

كما رأينا في الفصل السابع (وتحديدًا القسم ٧-٢-٢-)، فإن التفسير الفاعلي يجعل من المفهوم *لماذا* أحدث الله حالات أمورة خيّرة (على النحو الذي لا تجعل به "فرضية الإله الشرير" لستيفين لُو أن من المفهوم لماذا أحدث إله شرير حالات سيئة للأمور). من المؤكد أنه لا خلاف في الادعاء القائل إنه مع ثبات الأمور الأخرى، فإن التفسيرات تكون أفضل، عندما تجعل المفسَّرات مفهومة أكثر. على هذا الأساس، فإن الإيمان الكلاسيكي له أحقية وجيهة بأن يكون تفسيرًا أفضل لمعرفتنا للحقائق الأخلاقية من هذه الصورة المعدلة للأفلاطونية المحدثة.

٨-٥- نتائج

لقد بذلت قصارى جهدي لتأكيد النطاق الضيق للحجة المقدمة في هذا الكتاب. لم يقدم الجزء الثالث حجة عامة للإيمان الكلاسيكي، ولكنه جادل ببساطة بأن الإيمان هو التفسير الأكثر إرضاءً للقدرة البشرية على الإدراك الأخلاقي. وقد قمت بذلك من خلال إظهار، أولًا، أن الإيمان الكلاسيكي يمكن أن يفسر الظاهرة، ثم مجادلًا بأن جميع الصور الأخرى للتفسير الغرضي أقل إرضاءً بكثير.

إذا كانت الحجة المقدمة في القسم ٦-٨- صحيحة، فإنها تعتبر ضد مذهب الغرض الحسن بشكل عام، وليس فقط كتفسير للقدرة البشرية على المعرفة الأخلاقية. يبدو أن لهذا الموقف بعض العيوب الأكثر أساسية، مما قد يفسر غموضه النسبي. ومع ذلك، من المهم التعامل معه، وليس رفضه على أساس أنه غير عصري، لأنه إذا كان هذا سببًا لنبذه، فإن حجة هذا الكتاب ستكون لها فرصة ضئيلة جدا للنجاح. إن الحجة التي قدمتها ضد الأفلاطونية المحدثة غير القائلة بالغرض

الحسن هي أقل عمومية في نطاقها. ورغم أنني قد بيّنت أن هذا الموقف يوفر تفسيرًا أقل إرضاءً للقدرة البشرية على المعرفة الأخلاقية، فقد تكون هناك أسباب أخرى لتفضيله على الإيمان الكلاسيكي. سأجادل أدناه بأن هذه الخلافات الأكثر تفصيلًا قد لا تُحَل بالحجة الفلسفية وحدها. هذه المعرفة التي يمكن للبشر أن يمتلكونها عن طبيعة خالقهم قد تنبع من الوحي مثلما تنبع من العقل.



خاتمة

يشعر كثير من الناس بقلق مفهوم من الفلاسفة الدينيين. فبالنسبة إلى المؤمنين، قد تبدو حججهم وكأنها محاولات استعلائية لمعرفة عقل الإله[1].

وبالنسبة إلى غير المؤمنين، يمكن أن تبدو حججهم كمحاولات مخترعة لتبرير الإيمان يكمن دافعها الحقيقي في مكان آخر. لم يسعَ هذا الكتاب لتقديم حجة عامة على وجود الله. وإنما كان هدفه أضيق من ذلك، وهو تحديد ضعف خطير في التقارير العلمانية عن طبيعة الأخلاق والقدرة البشرية على المعرفة الأخلاقية. أريد أن أختم ببعض الملاحظات حول مكان هذه الحجة في حياة الإيمان. في خطابه العام عن الإيمان والعقل، كتب البابا يوحنا بولس الثاني عن مشروعية "الفلسفة المستقلة تمامًا عن الوحي الإنجيلي". وكتب أن هذا كان:

"الموقف الذي تنبته الفلسفة، كما تبلورت في التاريخ قبل ميلاد المسيح ولاحقًا في المناطق التي لم يمسها الإنجيل بعد. نرى هنا التطلع الصحيح السليم للفلسفة، لتكون مشروعًا مستقلًا، يلتزم بقواعده الخاصة ويوظف قدرات العقل وحده. وعلى الرغم من الإعاقة الخطيرة المتمثلة في الضعف المتأصل في العقل البشري، فإن هذا التطلع يجب دعمه وتعزيزه. وكبحث عن الحقيقة داخل النظام الطبيعي، فإن مشروع الفلسفة

[1] ليس من المقبول عند أهل السنة والجماعة وصف الله بغير ما وصف به نفسه في الوحي، الكتاب والسنة، لذلك ننبه أن كلمة "عقل" هنا غير مقبولة (رضا).

منفتح دائمًا ـعلى الأقل ضمنًاـ لما هو فائق للطبيعة[1].

إن هذا الكتاب قد كتبته من قناعتي أن الإيمان الكلاسيكي والمسيحية على وجه أخص[2] ـ منفتح للحجج الدفاعية التي تتخذ هذا الشكل. سعيت إلى المساهمة في هذا المشروع من خلال الدخول في "بحث عن الحقيقة داخل النظام الطبيعي"، ومجادلًا بأنه ـحتى إذا شاركنا فيه بشروطه الخاصةـ فإنه سيتجاوز نفسه. هناك فجوة في ما يمكن أن تفسره الفلسفة العلمانية. وهذه الفجوة ليست من النوع الذي سوف يُسَد باكتشاف علمي جديد. إن التزاماتنا الأخلاقية الأكثر أساسية تشير إلى مصدر "فائق للطبيعة" لمعرفتنا بماهية الخير والصواب. سوف تعتمد تضمنات هذه الحجج على القراء على العديد من العوامل الأخرى. سيشكك البعض في أن الإيمان الكلاسيكي متسق، مجادلًا بأن

---

(1) Pope John Paul II, Faith and Reason—Fides et Ratio (Catholic Truth Society, 1998), 109.

(2) لا وجه موضوعي هنا لتخصيص المسيحية دون الإسلام أو اليهودية، لأن الأديان الثلاثة تشترك في مصدرية الأخلاق التي يدافع عنها المؤلف طيلة هذا الكتاب، وإلا من الناحية الموضوعية فالإسلام أولى بلا شك بالتخصيص، لأن موثوقية الوحي (مصدر صفات الله ومسوغ الأخلاق ومتممها) أكمل بلا شك من العهدين القديم والجديد، فالقرآن قد نُقل بالتواتر جمع عن جمع حتى نصل إلى قرّاء الصحابة الذين سمعوه من فم النبي ﷺ مباشرة، وموثوقيته ثابتة حتى عند كافة المستشرقين تقريبا، أما السنة فقد نُقلت بمنهج نقدي يميز بين الصحيح وغير الصحيح من ما هو منسوب للنبي ﷺ غير موجود أصلا في التقليد المسيحي، أو كان موجودا وانقطع كما في التقليد اليهودي، ولتوضيح المكانة العظيمة لهذا المنهج النقدي راجع كتابي: "موثوقية السنة عقلا: حجية النقل الشفوي فلسفيا وأنثروبولوجيا"، عن مركز دلائل. هذا من ناحية الرواية، أما من ناحية الدراية (فهم النصوص) فقد ورث فقهاء الإسلام "الفهم الطبيعي" من الصحابة، واستمدوا منه منهجا محكما للتعامل مع أي نص، وحفظ لنا المنهج الحديثي مرويات لهذا "الفهم الطبيعي"، فنجد في كتب المصنفات الحديثية آراء كبار الصحابة والتابعين، وهذا الفهم الطبيعي "فهم الأجيال الثلاثة الأولى" من المميزات الفائقة للدين الإسلامي (رضا).

هناك عدم اتساق ما في مجموعة الصفات المنسوبة إلى الإله. وسيعتبر البعض أن القدر والقوة المطلقين للمعاناة في العالم اعتراضًا حاسمًا على الاعتقاد بإله خيّر. هذه القضايا تقع خارج نطاق هذا الكتاب، الذي يجادل ببساطة بأن هناك على الأقل سمة مركزية واحدة في الحياة البشرية لا يفسرها إلا الإيمان الكلاسيكي. بوضع ذلك مع حجج دفاعية أخرى (مثل الحاجة إلى تفسير الطبيعة المتوافقة مع الوعي للثوابت الفيزيائية الأساسية للكون) قد تنبثق حجة تراكمية.

حتى إذا كانت هذه الحجة التراكمية مقنعة فكريًا، فإنه لا يتبع ذلك أن هذه الحجج الدفاعية هي سبب cause الاعتقاد الديني. (بهذا المعنى، نفهم تشكك غير المؤمنين في الفلسفة الدينية، لكنه ليس تشككًا يقوض الممارسة). إن رحلة الإيمان هي "قلب يتحدث إلى قلب"[1].

لكن الفلسفة تؤدي دورًا مهمًا في مساعدتنا للرد على القلق المشروع والمهم الذي يكمن في أن هذه الرحلة ربما تكون تمرينًا يشبع رغبة ما وليس استجابة لواقع حقيقي. يمكن للفلسفة أن تخلق مساحة عقلية لالتقاء بالقلب.

ماذا عن قلق المؤمنين من الفلسفة الدينية؟ هل هي محاولة استعلائية لمعرفة عقل الإله؟

إن الحجة الواردة في هذا الكتاب هي جزء من عائلة من الحجج الدفاعية تشارك في "التحقيق المستقل تمامًا" الذي أثنى عليه يوحنا بولس

---

[1] John Henry Newman's motto (Cor ad Cor Loquitur) was chosen by Benedict XVI as the theme for his Papal Visit to the United Kingdom in 2010.

الثاني. تشير هذه الحجج إلى أنه ما لم يكن فكرنا منفتحًا لما هو فائق للطبيعة، فإن هناك عددًا من الارتباطات، في ضوء قواعدها، لا يمكن تفسيرها. إن هذا القول لا يعني أن الفلسفة يمكن أن تساعدنا في معرفة عقل الله. وإنما تذكرنا هذه الحجج باعتمادنا على الخالق، فهي تدعونا إلى التواضع لا الغطرسة. إن قدرتنا على تمييز وحب الخير الموضوعي هي هبة منحنا إياها الذي يأتي منه كل خير.

للاطلاع على إصدارات المركز والشراء من متجر دلائل الإلكتروني :



https://dalail.center

لمتابعة جديد المركز وأخباره وعروض المبيعات :

- تليجرام - تويتر : (@Dalailcentre).
- واتساب : (00966539150340).

تتوفر كتبنا أيضا في :

- جرير: (www.jarir.com).
- دار مفكرون - مصر :
  - فيسبوك: (@mofakroun) - تويتر: (@mofakroun).
  - تواصل: (00201110117447).
- جملون: (www.jamalon.com).
- النيل والفرات: (www.neelwafurat.com).

من الأخلاق إلى الميتافيزيقا



ما الذي يشكل الحقائق الأخلاقية في حياتنا ؟ هل هي نسبية الظروف التي نمر بها وتؤثر على تصرفاتنا وأحكامنا الأخلاقية ؟.. أم أن هناك حقائق موضوعية ثابتة لا يختلف عليها البشر مهما تغيرت ظروفهم ؟ فيبقى القتل غير المبرر مثلاً جريمة في أي وقت....

هذا هو السؤال الجوهري حول الأخلاق مهما تعددت أشكاله، وصولاً إلى العصر الحديث وصعود فكرة المادية والاختزالية على الساحة بقوة، والتي ترى أن الأخلاق هي نتاج تفاعلات مادية (كيميائية/فيزيائية) بحتة. خاصة مع محاولات تفسير علم النفس التطوري لكل شيء.

لكن فطرة الناس ترفض هذه الاختزالية التي تقف عاجزةً أمام نشأة وتفسير الكثير من المسائل الأخلاقية، كذلك يجد الكثير من العلمانيين وطلاب الفلسفة أنفسهم يلجأون إلى تلك الموضوعية عاجلاً أم آجلاً ويستخدمونها في أحكامهم الأخلاقية مثل جرائم هتلر والهولوكوست !

وفي هذا الكتاب يقدم أنجوس ريتشي حجة إيمانية بالخالق فقط انطلاقاً من هذه الثغرة الميتافيزيقية التي لا يسدها إلا الدين وظهور الغرض والغاية في الكون.

مركز دلائل

أنجوس ريتشي هو كاهن أنجيليكاني ومدير مركز اللاهوت والمجتمع بشرق لندن.

E-Mail:dalailcentre@gmail.com جوال : ٠٥٣٩١٥٠٣٤٠
Dalailcentre/






9 786035 678124